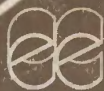


EMIL
CIORAN

REVELAȚIILE
DURERII

ESEU



Emil Cioran
REVELAȚIILE DURERII

COLECȚIA ESEU

**Colecția „ESEU” este coordonată de
MARIAN PAPAHAĞI**

**Grafica și coperta de
IOAN HORVATH BUGNARIU**

•

© Drepturile pentru ediția de față au fost cedate prin intermediul
Editurii Humanitas.

ISBN 973-9114-01-6

EMIL CIORAN

REVELAȚIILE
DURERII

Eseuri

Ediție îngrijită de *MARIANA VARTIC* și *AUREI SASU*
Prefață de *DAN C MIHĂILESCU*

EDITURA ECHINOX
CLUJ, 1990

PREFAȚA

Pe-o gură de sad

„Ce que je sais à soixante, je le savais aussi bien à vingt.”

De l'inconvénient d'être né

Față de enorma deschidere, varietate și prolificitate a publicisticii lui Mircea Eliade, față de rafinata, îndelung exersata și încă mult-surprinzătoarea eseistică a lui Mihail Sebastian, ambele rămase, din păcate (sperăm că nu pentru multă vreme) în colecțiile de periodice ale marilor biblioteci, jurnalistica lui Cioran din deceniul patru nu poate oferi la prima vedere un șoc profitabil desfășurărilor analitice. Insumarea ei între coperti nu va prilejui, probabil, niște regaluri exegetice, așa cum, cu siguranță, se va întâmpla în cazul celor doi congeneri amintiți, sau în cazul lui Eugen Ionescu și Mircea Vulcănescu, a căror publicistică interbelică stă să apară în volum. Parcimonია cu care Cioran a frecventat ziarele timpului, în comparație cu frenesia celorlalți, este, deopotrivă, un efect al structurii afective și de atitudine înaintea realității.

Cioran apare ceva mai târziu în cuprinsul publicisticii al Generației (5—6 ani însemnau, pe atunci, din varii motive, cît zece acuma). Și a intrat direct pe un teren minat, dezamorsat și iarăși (irevocabil) minat, al cărui ax reflectorizant era autorul „Itinerarului spiritual”, electrizat de energia „Rozei vînturilor” și unde esențiale deveniseră

nuanțele, diferențele specifice și nu datul originar al experienței. Acesta fusese trasat și expus, cu dezinvoltă agresivitate, demult. „J'ai rencontré Eliade pour la première fois vers 1932, à Bucarest, où je venais de terminer de vagues études de philosophie. Il était alors l'idole de la «nouvelle génération» — formule magique que nous étions fiers d'invoquer. Nous méprisions les «vieux», les «gâteux», c'est-à-dire tous ceux qui avaient dépassé la trentaine (...) La lutte entre générations nous apparaissait comme la clef de tous les conflits, et le principe explicatif de tous les événements. Etre jeune c'était, pour nous, avoir du génie automatique. Cette infatuation, dira-t-on, est de tous les temps. Sans doute. Mais je ne pense pas qu'elle ait jamais été poussée aussi loin qu'elle le fut par nous. En elle s'exprimait, s'exaspérait une volonté de forcer l'Histoire, un appétit de s'y insérer, d'y susciter à tout prix du nouveau. La frénésie était à l'ordre du jour”.¹

Desfășurările se făcuseră, așadar, temeliile construcții erau deja definitive. Sporul privea acum tensiunea lucrurilor și eficiența afirmativă. În context, Cioran avea să aducă strigătul suprem, absolutul anatemei și ereziei exorcizante, ridicând „pe culmile disperării” (mai corect: afundându-le în abisul acesteia) unicitatea și exasperarea unci pluralități debusolante. Tot ceea ce însemna elan către ne-limitare și „realizare în eșec”, în cadrele Generației, avea să-și afle, aici, ipostazierca nudă, totală: enciclopedismul „papinian” eliadesc, metafizica și medievalitatea lui Vulcănescu, religiozitatea lui Sandu Tudor, negativismul bulversant iconescian, gidismul de tinerețe al lui Noica, senzualitatea și sinceritatea „sinucigașă” a lui Sebastian, oscilațiile lui Pandrea, neastîmpărul de estet voiajor al lui P. Comarnescu, dilematica existențială a lui P. Manoliu, arielismul locvace-cogitant al lui Țuțea, efervescența într-utopie a fraților Acterian, eșecul activistic al lui M. Polihroniade, ș.a.m.d.

Publicistica lui Cioran din deceniul patru este, astfel, indisociabilă de climatul „generaționist”. Este unul din

¹ E. M. Cioran, *Les débuts d'une amitié*, în vol. *Mircea Eliade*, L'Herne, 1978.

motivele pentru care am subliniat la început că „numai la prima vedere” această culegere poate semnifica mai puțin decît similitudinile sale.

Cîteva precizări privind Generația '27 (anul e ales oarecum arbitrar, însă, cum el este marcat de apariția „Itinerarului spiritual”, poate fi acceptat drept generic) se impun cu precădere la ora de față, cînd, în sfîrșit, acest fenomen extraordinar pentru spiritul românesc revine acasă și, încă, pe poarta cea mare. Un ocol prealabil, deci.

De Generația '27 trebuie să ne apropiem cu cea bună precauție a prețuitorului de vase rare, care îndepărtează atent, fir cu fir, toată grămada de paie, talaș și ambalaje, ce justifică înscrisul „fragil”. A scoate pripit, febril, sticloasa capodoperă din cutie, într-o puberală feroare amatoristică, e un risc dublu, pentru mînuitor și mînuitor deopotrivă. Nici o epocă istorică și culturală nu reclamă mai multă prudență, mai mult calm și detașare analitică, mai multă adecvare prin toleranță și distanțare, și nu prin complicitate umbroasă, așa cum o face tinăra generație a „Întoarcerii din rai”, a „Crinului negru” și a „sfintei morți legionare”. Este cel mai încălcit ghem de contradicții din viața ideilor românești, delta (mai mult sau mai puțin mistică) în care se focalizează toate tendințele divergente ale unei civilizații moderne. Adică — în derivă. Și unde, în ciuda afinităților, a omogenității aparente și a impunerii colective, direcțiile sînt extrem de variate, disociindu-se de la om la om, de la ziar la ziar de la o lună la alta, de la stînga la dreapta și-ndărăt, de la un mentor la altul, etc. Un munte de prejudecăți s-a înălțat pe cadavrul fosforescent al Generației post (și inter) belice, presărat cu cărări labirintice și interdicții la tot pasul. Plin de peșteri și pașiști cu vișcere somnolente, de himere turistice și hărți false. E nevoie de răbdare infinită și profesională pentru a găsi drumul către centru, pentru a descoperi cripta și a restaura magnificul trup ciumat, de odinioară.

Cu voia ei (prin anume date genetice) și fără voia ei (deturnată cu profit de forțele politice) Generația '27 s-a urcat pe eșafodul istoriei într-o semiconștientă, provenită în egală măsură din propria-i narcoză, auto-otrăvitoare, și din euforizantele injectate din afară. A proceda manicheist acum, înscamnă a o ucide încă o dată. Nimic nu este total

și definitiv aici, dar nici relativizant la nesfârșit. Nu poate fi vorba nici de acuzare, nici de achitare, ci numai de circumstanțe egravante și atenuante. Deci, numai de judecată, nicidecum de un verdict. Este un proces etern, fără de limite eu martori antinomici, dar justificați fiecare, ba, încă, motivându-se reciproc. Mărturiile sînt fatalmente subiective, dar nici faptele în sine nu pot legitima ceva mai mult decît condamnări parțiale. Și comutabile. Acuzatorii pot lesne să devină inculpați. Vinovații se pot absolvi prin chiar procesul intentat judecătorilor. Capetele de acuzare se pot metamorfoza în pledoarii de apărare. Și — lucrul capital — nimeni nu mai este în stare a disocia între fond și fapte, între actul în sine și jocul conjuncturilor. Cît a selectat epocă din oameni și cît au fost aceștia apti să vină în întîmpinarea ei — iată dilema. Tot ce putem, și avem dreptul, să facem acum este să acceptăm totalitatea fenomenului, să-i înțelegem mecanismele, demontînd și remontînd carcasele, însă orice verdict este fals. La 1940, el era posibil, dintr-un punct sau altul de vedere. Între 1950 și 1990, s-au dat prea multe verdicte, spre a putea face o sumă rezonabilă, totul desfășurîndu-se pro domo, de la H. Sima la N. Gogoneață, de la Nagy-Talavera și Ghiță Ionescu, la Eugen Weber și L. Pătrășcanu, de la A. Vîntu și Z. Barbu, la Z. Ornea și Gh. Rădulescu. Dar la 1990, verdictul este cu neputință. Dosarul rămîne deschis, cu sentința infinit amînată.

În esență, dincolo, deci, de stufozitatea filelor sale, dosarul Generației este (să nu ne sperie grandioarea cuvîntului) o tragedie. Tragedia cumplită a trei sferturi din doxa și elanurile constructive ale României Mari, tot mai mică odată cu ascensiunea ei. O tragedie nesculită de penibil, cruzime și orbire punitivă, dar nici de măreție, demnități, sinceritate și patos edificator. Sublimă și jalnică, hîdă și christică, de Daumier, Grüncwald, Jiquidî și El Greco la un loc. Nimeni nu poate nega valoarea intelectuală extraordinară a acestei generații în numele sîngerosului eșec politic, după cum nimeni nu are dreptul să abluționeze păcatele ei în numele valorii spirituale. Nu se poate conchide asupra pluri-patologiei și nici a angelismului ei martirial. Crimele făcute în numele, dar mai ales pe seama acestei generații teribile, care-a ucis prin extremiști, fiindu-i apoi decimată floarea

intelectuală. au determinat și au suportat succesiv prigoana regalo-liberală, pentru a se scurge lamentabil în sălbăticia Rebeliunii. Faptele nu pot fi judecate în sine SAU circumstanțiat, ci numai prin cumularea celor două maniere. Orice text trebuie neapărat preluat, în prima instanță, ca atare, apoi asociat contextului și disociat de subtextul său. A opta în favoarea uneia sau a alteia din aceste operații este o malformare, o rea credință. După cum nimeni nu are dreptul de a pune semnul egal între Cioran și Ilie Gîrneașă, între Eliade și Belimace, între dispariția lui Haig Acterian și moartea lui Mircea Vulcănescu, ori a lui Dragoș Protopopescu, ș.a.m.d. Nimic nu este monocolor și monovalent aici, totul evoluează prin întrepătrunderi. Partea nu dă seamă de întreg și nici întregul nu luminează întotdeauna esența părților.

Între cele două paranteze, la fel de sîngeroase, ale deceniului patru — Hitler și Stalin, s-au dcrulat eșecul stîngii și eșecul dreptei. Cine are curajul să ridice piatra și cine mai poate fi Mesia — arbitru? Unii au dat Auschwitzul, alții Gulagul. La mijloc, printre milioanele de victime, intelectualii, prinții-cobai. Cît și cum poate fi condamnat cuprinsul dintre paranteze, cînd parantezele înseși depășesc în bestialitate orice fiară apocaliptică? Iar, în România, ce verdict unis se poate „acorda” acestei pluralități alienante? Iorga de la 1906 și de la 1940, A. C. Cuza înainte și după 1918, Nae Ionescu din 1928 și cel din 1937, basarabeni și macedonenii, Moța și Marin de după Moța și Marin, legiunea sub Codreanu și legiunea sub Horta Sima, prefectul Mănciu și asasinarea lui Ștelescu, patetismul „Schimbării la față a României” și subtextele „Ifigenici” lui Eliade în viziunea lui Mihail Sebastian. „Itinerarul spiritual” și „Cărticica șefului de cuib”, manevrele regale de folosire, prin șantaj, a spectrului legionar vizavi de partidele istorice, V. Pârvan și N. Crainic, șocul mondial de la 1917 și cel început după 1933, evoluția celulelor bolșevice în cuiburile organizate de fiul lui Ion Codreanu, a rețelelor legate de Rakovski, paralel cu agentura nazistă și submincerea amîndouă de către englezi. „Roza vînturilor” și P. Șcicar, mariajele Hitler—Staliu și Maniu—Codreanu, alături de „Criterion” și „Bluze albastre”, de comuniștii și legionarii recrutați și implantați

de Siguranță, efectele proceselor sovietice de după asasinarea lui Kirov și procesiunile de după cvasi-asasinarea lui Moșă și Marin. Domiciliul forțat al lui Nae Ionescu, al lui Antonescu și rolul generalului Condeescu în eliberarea lui Eliade. Moartea lui I. G. Duca și politica lui Argetoianu, drumul lui Sebastian de la „Cum am devenit huligan”, pînă la roțile camionului ucigător din 1945, speriat de „intelligence service”. Drumul lui Polihroniade, P. Manoliu, Anton Golopenția și geniul financiar al lui M. Vulcănescu, masoneria lui Ralea și specializarea-n kabbală a lui Nae Ionescu, jocurile de șah ale lui Urdăreanu, sub Ochiul lui Eugen Cristescu și mîna lui Gavrilă Marinescu, necrologul lui Al. Sahia scris de C. Noica, vecinătatea lui Belu Silber cu primii „criterioniști”, figura lui D. Gusti, cenzura antonesciană, Eugen Ionescu și G. Macovescu, monocromia lui Dan Botta și policromia lui P. Pandrea, disocierea lui Vulcănescu & comp. de gândirismul lui Crainic, etc. etc. — sînt alcătuirii pluricefale demne de visele cu moștri ale cvului mediu, care sfidează orice arsenal și cu care nu pot rivaliza decît urmașele lor, de la Piteștiul lui Nicholski încoace, cu destine gen Caraion, Ivasiuc sau Caravia, cu tot prăpădul instaurat după aceea. Cine mai poate să ridice, așadar, piatra, pentru a da — în cine?

Cine, după toate acestea, mai poate încerca UN verdict, într-o lume guvernată, azi, ca și ieri, de tratatele secrete, de manevrările din culise, de serviciile secrete, de imperiile financiare și de geopolitica amețitoare și atotnepăsătoare? A „recupera” dreapta și stînga de ieri, pentru actuala ... legare de mîini?! Sau, mai degrabă, a înțelege din destinul lor ce poate să aștepte spiritul de azi de la mulțimea tenta-culelor, atît de avide să-l înghulă! La toate acestea trebuie să ne gîndim, căptușindu-ne sensibilitatea și fervorile cu cămașa de beton a lucidității. Nu incrimare și nu absolvire. Ci, efectiv, înțelegerea faptelor în adecvare nu atît cu idealurile noastre, cît cu toate realitățile lor, ale celor de atunci, în contextul lor subiectiv și obiectiv, cu discernămînt și rigoare nonpartizană. Dacă, pe de o parte, tînăra generație de astăzi va refuza lecția sinuciderii politice a celorlalți, onorîndu-și de bunăvoie ștreangul și repetîndu-i erorile și dacă

Puterea se va folosi din nou de ambiguitatea idealismelor pentru ultrapragmaticile ei scopuri, aceasta nu ar fi decât o fatalitate în plus.

„Je croyais qu'être quelque chose, c'était assumer totalement une attitude, et donc se refuser à la disponibilité, aux pirouettes, au renouvellement perpétuel. Se forger un monde à soi, un absolu borné, et s'y cramponer de toutes ses forces, m'apparaissait comme le devoir primordial d'un esprit. C'était l'idée d'engagement, si on veut, mais qui aurait eu la vie intérieure comme unique objet, un engagement à l'égard de soi-même et non d'autrui.” (E. M. Cioran, Les débuts d'une amitié, loc. cit.).

„Dans ma jeunesse, ce qui n'était pas intense me semblait nul.” (E. M. Cioran, Entretien a Tübingen, interviu din 5 iunie, 1984, reproduc în Mariana Şora, Cioran jadis et naguère, L'Herne, 1988).

„Crescută în vremi anormale și plăsmuită în tensiunea acestor vremi, generația noastră nu e făcută pe măsura vremilor normale. E în ea ceva neisprăvit, ceva care nu se potrivește rotunjimei și măsurii (...) Nu se simte la largul ei decât în tensiune”. (Mircea Vulcănescu, Tendințele tinerei generații, 1934).

Atunci când se vorbește despre „trăirismul” generației '27, se face, de obicei, o forțare în distribuirea accentului temporal. Înainte de a fi o generație interbelică, aceasta este una POST-belică. Prefixul e departe de-a fi nesemnificativ. Continuitatea, cu specificul și selecțiile ei, trebuie raportată întâi de toate la ruptura inițială. În măsura în care autenticismul noii sensibilități se simțea aureolat de misia apostolică în cultură, el se întemeia pe asumarea românismului și pe explozia eului, ca șanse esențiale de recuperare/refacere a Ideii naționale. Cultul auto-expresivității ca supremă garanție etno-creatoare.

Intrată în istorie după un cataclism și prevăzând cu înfiorare un altul, propulsată de entuziasmul enorm al Unirii, tinăra generație este obsedată de perspectiva eșecului. De aici, foamea de experiențe, afirmarea paroxistică a personalității și activismul flagelant, de „trezire” a leneviei barbar-levantine. O generație, spune Mircea Vulcănescu, în confe-

rința prezentată la Uniunea Intelectualilor Români din 1934, „se naște din întâlnirea în timp a unui grup de oameni de aceeași vîrstă, cu un eveniment istoric oarecare, dătător de seamă pentru formațiunea lui”. Și: „oricît ar părea de tragic și de paradoxal acest lucru, trebuie să constatăm că perspectiva unui război e dintre acelea care dau tineretului de azi o oarecare nostalgie în viață”. Intensitatea de care vorbea Cioran în interviul din care am citat mai sus însemna experimentarea avidă — în egală măsură — a concretului cel mai crud, a livrescului în sensul cel mai larg și a trăirii mistice, o triplă condiție ce adora autenticitatea, confesivul absolut, „voința de a fi așa cum ești”, sau de „a deveni ceea ce ești”, alături de foamea de totalitate. De tensiunea dramatică a viețuirii ideilor, de tragismul panliric și pan-crizist, ce postula supremația negației, a agoniei (pesimismul eroic, resemnarea istorică, stoicismul) dar și a disperării hiperactive.

Locuindu-și paradoxurile cu o fervoare unică în cultura română, generația tînără a deceniului trei ridică eșecul la rangul faptei, consacră disperarea ca forță motrice a creației, suferința ca eliberare purificatoare, tatuează socialul cu semnele eului în continuă expansiune, își suplinește absența „experienței de viață” cu un noian de lecturi, lecturi trăite cu abundentă vitalitate și se desfoliază extatic, într-o orizontalitate absorbantă (v. Eliade, Vulcănescu, Tuțea) sau traversîndu-și interioritatea de infern (Cioran) convinsă fanatic de faptul că ea începe și sfîrșește (adică nimbează) românismul. O generație venită după un măcel colectiv, postulînd, în consecință, supremația individualității, a experienței unice și irevocabile. Ea știe că „politica trivializează totul” (M. Vulcănescu), că „spiritualul e marfă fără căutare”, este obsedată de „ratare, de prăbușirea lăuntrică”, este exasperată de anula ca eticului în politicianism, de lenea, nepăsarea și corupția dimbovișeană și clamează, deci, „schimbarea la față a României”. „Tinerețea noastră nu trebuie să se sfîrșească în zbucium mărunț, în mediocre preocupări. Suntem datori să construim — și aceasta nu se împlinește cu simple discursuri sau simple articole de ziare (...) E un adevăr istoric faptul renașterii spirituale a unui popor după o criză puternică. Se petrece atunci o iluminare, o dezlăn-

fuire de bucurii cicatoare, o schimbare de viziune. Ori, românismul a suferit acum zece ani cea mai cumplită criză din câte amintește istoria lui de la 1848 încoace. Rodul cel dintâi al acestui fenomen — suntem noi” (Mircea Eliade, O generație, în Cuvîntul studentesc, an IV, nr. 2/4, oct. 1927).

Cuvîntul-cheie: spiritualitate, termen măcinat, în timp, de inflație și, mai ales, de lamentabila ascensiune înregistrată în cuprinsul sloganurilor legionare. Pentru a potrivi cât mai exact și fără alte expozeuri parazitare locul ocupat de Cioran în contextul generației, e suficient, credem, pentru cadrul de față, să rezumăm articolul „de dicționar” Spiritualitate, publicat de M. Vulcănescu în nr. 1/15 oct. 1934 al revistei Criterion.

Forjat în entuziasmul dramatic al anilor 1925—29, „omul nou”, „viu și autentic” al Generației exaltă „trăirea intensă a clipei indiferent de valoarea calitativă a conținutului sufletesc trăit, adică în activitate, frământare, entuziasm, pasiune, lirism, înflăcărare, tragism; și pentru aceasta: sinceritate, depășire, neconținută aspirație la integralitate”. Liniile „Itinerarului spiritual” al „șefului generației” se deslușesc repede. O primă direcție, deci, cuprinde imediatismul, activismul, psihologismul, alegîndu-și repere în Fichte, Schelling, Nietzsche, Amiel, Bergson, Dostoievski, Freud, Gide, Kierkegaard, Papini, Proust, Chestov, Maritain. A doua, cuprinzînd umanismul goethean, naționalismul și marxismul, vizează „trăirea cu sens, trăirea pentru un ideal, pentru o valoare”, în linia J. Benda, Berdiaev, Dilthey, Gandhi, Hartmann, Kautsky, Keyserling, Klages, Lenin, Masaryk, Maurras, Mussolini, Ortega, Rathenau, Spengler, Tagore, Unamuno, Valéry. În fine — „trăirea în universalitatea absolută”, în „Duhul Sfînt: asceză și viață mistică”, etalînd virtuțile religici dintotdeauna, pînă la Tereza de Avila și Thomas a Kempis, inclusiv Blondel, Bloy, Maritain, Barth, Paul Tillich și R. Otto.

Contextul Generației, spune Vulcănescu, a început cu Pârvan (Problema salvării și Drama antică, 1919, 1920) și Nae Ionescu (Filosofia Dumnezeirii, 1920—21, Realitatea vieții sufletești, 1921—22 și Filosofia religiei, 1923—29), a fost jalonat de conferințele „Ideii europene”, de cele

de la „Poesis”, „A.S.C.R.”, „Forum” și „Criterion” și împarte climatul spiritual în două tabere publicistice. De-o parte, „Gândirea”, „Ideea europeană”, „Ideea creștină”, „Vremea”, „Viața literară”, „Tiparnița literară”, „Acțiune și reacțiune”, „Floarea de foc”, „Discobolul”, „Boli”, etc., de cealaltă „Universul literar”, „Viața românească”, „Sburătorul”, „Kalende”, „Adevărul literar”, „Capricorn”, „Convorbiri literare”, „Stînga”, „Cuvîntul liber”, etc. Noua inteligență traversează „un moment spiritual” (1925—1929) și unul „nespiritual” (1930—1932). Atacul de la „Kalende” a arătat că „identitatea de generație nu implică o identitate de poziție spirituală”. Un spirit ortodox îi are ca lideri pe Nae Ionescu și N. Crainic și îi cuprinde pe Paul Costin Deleanu, G. Racoveanu, P. Sterian, S. Tudor și M. Vulcănescu. Spiritualitatea, în accepția larg-culturală a cuvîntului, are, după Vulcănescu, o direcție marxistă (Ralea, Călinescu, Pandrea, N. Ialșu, A. Adania, Șt. Beldie, Anton Dumitrescu, M. Grigorescu, Gh. Ionescu, Al. Sahia, A. Șerbulescu/Silber), una de naționalism integral și politic (Iorga, A. C. Cuza, Codreanu, Goga, Manoilescu, Șeicaru, alături de D. C. Amzăr, V. Băncilă, E. Bernea, Al. Dima, A. Golopenția, M. Polihroniade, N. Roșu) și una animată de idealul cultural neoclasic (Dan Botta, I. Cantacuzino, Comarnescu, M. Seastian, Noica, Vianu, Camil Petrescu, ca și Blaga și Șt. Miculescu).

În sfîrșit, mai există și cei situați între „căutarea unei spiritualități noi, revoluționare (de tip interior și cultural, dar cu vădite predilecții interioare), simultan opusă intranșigentei dogmatice a ortodoxiei, materialismului istoric marxist, particularismului doctrinei naționaliste și caracterului rotund și definit al neoclasicismului”. Exponenții acestei direcții sînt „în plină criză spirituală și revizuire de valori”. Ei formează „spiritualitatea acronică”¹ „luciditatea, negația și tragicul unei îndoieli care se vrea depășită în recunoașterea unui om nou, care încă nu se arată”. Aici, pe lângă Eugen Ionescu, P. Manoliu, M. Ilovici și I. Dobridor, este plasat Emil Cioran de către M. Vulcănescu.¹

¹ Peste cite-a săptămîni (Criterion, nr. 3—4/15 nov. 1934). M. Vulcănescu publică un articol „de dicționar”, *Generație*, unde „generația tinărară”, a celor de 25—35 de ani (caracterizată prin: seta de experiență/aventură);

Toată generația '27 s-a dezvoltat sub semnul excesului. Un exces cu, desigur, părțile sale benefice și malefice. Nu se putea altfel, totul a decurs ca o fatalitate. Acumulate subteran în deceniul trei, contradicțiile au izbucnit în următorul, vărsându-se în delta „primitoare” a războiului, a dictaturilor, a diktatului vienez, a Italiei, a lui „vă ordon, treceți Nistrul” și a lui 1944—47. Revoluția sovietelor a generat, în contrapartidă, fascismul italian și hitlerismul. Avântul stângii românești, al internaționalismului, a trezit reacția naționalismului, „fondată”, deja, violent în manifestațiile studențești din martie 1906, doctrinar înfierbîntate de Iorga și, apoi, sîngeros alimentate de Cuza, Codreanu, Sima. Democratismul e resimțit ca falimentar, pulverizant de energii, comunismul ca infiltrat alogenic. Tineretul negrelor cămăși mussoliniene, uriașul elan creator, arhidisciplinatul fanaticism declanșat odată cu „Huller—Jugend”, freacățul noilor promoții de a înlocui cu exces de vigoare excesul de burghezism (vezi „masculinitatea” papiniană, trecută în elhadescă „apologie a virilității”, voința nietzscheană și dostoievskianismul ipostaziate de Cioran, ș.a.m.d.), de liberalismul repliat în conservatism, nerăbdarea afirmării agresive a „omului nou”, care blama „feminitatea” decadentă a Franței (în „așteptarea” masculinității pangermane) și „perfidia” britanică, rusofobia româncască și anticomunismul său (v. reacțiile față de relațiile Titulescu—Litvinov) — au fost doar câteva din datele istorice care au făcut ca nucleele implozive ale generației din 1925—30 să devină explozive după 1935—37”. Era de așteptat ca, după momentul orgiastic, individualist, metafizic din 1927 să urmeze un moment civil și politic”, scria Eliade în 1935 (Mitul generației, în *Vremea*,

autenticitate, „voința de a fi așa cum ești”; spiritualitate, „nevoie de absolut”; tensiunea dramatică, tragismul, criza, ipostaziate în negativism, agonie, pesimism eroic, disperare) se arată a fi „îmbibată de misticism orientalizant german postbelic, de misticism rus din emigrație, de maurrasism, neotomism, comunism rus și marxism german, ca și de fascismul italian și național-socialismul german. Generația urnează „premergătorilor” de după 1821, pașoptiștilor, junimiștilor, generației sociale și antijunimiste de la 1907 (Iorga, Cuza, Stere), „generației de foc” a Unirii și „Gândirii”. Opiniile lui M. Vulcănescu succed mării dezbateri generaționaliste din perioada 1927—28, ca și celei din 1930—33; ele vor trebui să formeze, cît de curînd, materia unui volum de analiză profundă.

4 aug.) Totul avea să se întâmple ca în definiția camusiană a tragediei, toată lumea are partea ei de dreptate.

Sigur că, gândindu-ne la tristul aport al generației în perioada 1937—44, astăzi îi dăm dreptate aceluși M. Manoilescu din 1934, care, răspunzându-i lui M. Vulcănescu, afirma „bătrânește”: „Noi credem că putem prin rațiune și prin organizare să schimbăm fața societății”. Numai că, atunci, tînăra generație simțea că nu mai are timp, se sufoca în absența marilor confruntări, iar imaginea socială, cu falimentul moral și economic al tuturor formelor de organizare politică, avea să dea cîștig de cauză utopiilor extremiste.

Dar , să revenim la Cioran.

Dacă generația s-a dezvoltat în exces, Cioran a fost un exces în excesul acesteia, dacă se poate spune așa. Cioran e singurul la care întîlnirea cului cu Zeit-geist-ul a fost perfectă, ca o „înșurupare în MacIström”, spre a prelua o sintagmă barbiană. „Apreciez numai adevărurile vitale, organice și spermaticе, fiindcă știu că nu există adevăr, ci numai adevăruri vii, fructe ale neliniștii noastre”. Pe culmile disperării nu conține nici un citat, lucru foarte rar la un debut în eseuistică. Este, ca toată opera lui Cioran, un exorcism, din care mulți s-au grăbit să ia doar manifestul, cu specificul emiterii acestuia, nu și statura emitentului ca atare. Cartea spune în aceeași măsură totul și nimic despre autor, așa cum ar face-o jurnalul unui tînăr de 20—23 de ani, tinerețe solitară și vindictivă, sadică din masochism, generoasă din savori narcisice și limitativă tocmai din elanul delimitării. Jubilație negră, extaz negativ, pe cît de monomaniac, pe atîta de egofob. Cioran, aici, se adoră urîndu-se, ne delectă iubindu-ne cu disperare și se disprețuiește... idolatriîndu-se. A fi bolnav înseamnă, spune el, a trăi „vrînd nevrînd pe culmi. Dar culmile nu indică neapărat înălțimi, ci și prăpăstii, edincimi. A trăi în culmile disperării este a atinge cele mai groaznice abisuri. Nu există decît culmi abisale. Și numai în ascemenea prăbușiri atingi culmile”. „A fi plin de tine însuți, nu în sens de orgoliu, ci de bogăție, a fi chinuit de o infinitate internă și de o tensiune extremă înseamnă a trăi cu atîta intensitate încît simți cum mori din cauza vieții.” „Simt cum trosnește viața

în mine de prea multă intensitate, dar și cum trosnește de prea mult dzechilibru”.

E tradiția eului romantic, a mal-aimé-ilor trecuți prin Werther, Rousseau, Sénancour, muiată în Silezius și Böhme, a soarelui negru nervalian, a „heautontimoroumenos”-ului baudelairian, a absintului dintr-o „saison en enfer”, mulat pe tragicul simțămîntului unamunian și pe mantia neagră a Odei eminesciene. Eliade experimenta de dragul trăirilor culturale, în vreme ce, la Cioran, experiența (Erlebnisul, nu ?) se lasă pradă în unghiul mort al tirului fără de țință. „Iremediabilul agoniei se experimentează în propria ființă a individului, cu suferințe și încordări infinite.” Eul de „pe culmile disperării” suferă de nostalgia (de absența) Visului, iar spațiul depopulat de himere se umple cu disperare. Desdichado-ul se vrea wagnerian, dar nu se poate rupe de hamletism. Monologul debutului lui Cioran face din întregul univers un craniu al lui Yorick, dar alungă actorii din scenă, așa cum Pascal vedea sufletul „jettée” în corp și refuză orice pariu în numele prostituării Jocului.

Un exces în exces, așadar și o diabolic de perfectă întâlnire a eului cu timpul său. Toți ceilalți aveau refugiu, Cioran — nici unul. Eliade evada zilnic în religii, alchimii și gido-huxley-lawrence-papinisme. Ionescu evada-n estetic, în rupturile copilăriei și, de fapt, avea fobia (nîntuitoare) la rinocerită. Vulcănescu „locuia” în medievalități de agapé sau în liberalismul financiar de profesie. Noica se retrăgea în discipolat paideic, jucăuș „frate și fiu risipitor”, refugiat în socratism și logică, Manoliu în mistică, Polihroniade în „mișcare”, etc. Cioran, însă, era captiv irecuperabil în „Sturm und Drang”-ul disperării de românităte. Absolutismul viziunii, străin de butaforia gândirismului, fanatiza discursul și — cum tot ce făcea era-n exces și în afirmarea paradoxală a lui Ceva prin contrariul său — patriotismul suna a denigrare și leznațiune, sinceritatea a blasfemie, atragă. Cel mult, să fascineze, mai mult de la distanță. tată principal de multă lume, nu era nicidecum făcută să violen, a denudării doctrine, unică în felul ei, deși acceptat și de înțeles chiar de către cei cițiva apropiați, iar patosul a nebunie, credința a fanaticism. Era greu de accep-

In probleme fierbinți ale Generației, opțiunea fermă se impune din capul locului: se preferă cercetarea de la rebeliunea legionară înapoi, astfel încât totul devine condamnat sau se urmărește firescul cronologiei și, atunci, fiecare element își recapătă circumstanțele obiective? Înclinăm către a doua variantă. Strigătul din Pe culmile disperării, ca și publicistica de dinaintea și de după acest debut editorial este cu totul altceva decât asasinarea lui I. G. Duca sau a lui Iorga și foarte departe de disciplinările din „Cranii de lemn”. Nu acestei cărți i se poate imputa sloganul „sfintei morți legionare”, după cum nu „Itinerarul spiritual” a provocat atârănarea de trupuri în cîrligile Abatorului. Nu această carte e responsabilă de trecerea Nistrului sau de echipele morții, după cum nu Ifigenia lui Eliade l-a împușcat pe Lucrețiu Pătrășcanu. Agonia din paginile lui Cioran și impetuositatea virulenței sale sînt un cîntec de leagăn față de consecințele pactului Molotov—Ribbentrop și o sublimă suavitate față de ce a făcut securitatea comunistă în România anilor '50. Tot așa, nu Siegfried-ul wagnerian și nu supraomul lui Nietzsche l-au susținut electoral, diplomatic și militar pe Hitler, după cum nu „Idea românească” a cerut retrocedarea Basarabiei la ruși, ci ziarul „Scînteia”... Există, desigur, ligamente, mai solide, sau mai firave între toate acestea, dar nu tonul vehement al dogmei totalitare este nimerit analizei, ci senina chibzuință a examenului factual. Căci — spre a da un singur exemplu — una este să observi, cum face N. Gogoneață, că „nota dominantă a trăirismului lui Cioran este negativismul total, care proclamă drept principiu anularea tuturor valorilor umane și aruncarea în aer a întregii lumi” (ceea ce denotă o flagrantă nepricepere a metafizicii) și cu totul altceva să exalți exclusiv anatema, extrapolînd lucrurile pînă la totala lor deformare: „Submasca respingerii mediocrității, a existenței larvare — scrie N. Gogoneață — se ascunde practic o atitudine agresivă, periculoasă, îndreptată împotriva ființei umane, a umanității însăși, și care a deschis calca arbitrarului politicii fasciste”. Voit confuză, afirmația încurcă definitiv planurile și unilateralizează, spre a putea exacerba contrasensul. Și încă: „Starea de totală derecogniție a forțelor sociale speriate de dezvoltarea implacabilă a istoriei contemporane nu-și putca

găsi o expresie mai adecvată decât în filozofia lui Cioran. Trăirismul oglindește prin ideologia sa spaima cercurilor imperialiste extremiste...”, etc. Modelul dogmatic, deci, același care funcționa în cazul comentariilor eminesciene ale unui N. Moraru, unde „sufletul pesimist nu aparține structurii organice a poetului, ci este cauzat de împrejurările concrete, istorice, în care creează”.

Toată publicistica lui Cioran din deceniul patru, neinclusă în cele cinci volume tipărite pînă la plecarea din România, se edifică în jurul a două axe: Pe culmile disperării și Schimbarea la față a României. Infernul eului și infernul etnei. Răul interior și răul exterior. Pentru Cioran, avid de experiențe definitive, România este cămașa lui Nessus. O îmbracă furibund, cu voluptate exasperată, iar strigătul („je pensais à l'époque que toute idée devait s'incarner ou se muer en cri”) își amestecă, sau își uită, pur și simplu, cauza. Ca Iov: suferă de el însuși, sau suferă de Dumnezeu. Mai mult: paradoxul eului cioranian (unul dintre atiteal) face ca un temperament pantocratic, de Iahveh răzbunător și crud-legiuitor, să se manifeste christic, „acceptînd” precum Iov, dar anatimizînd apocaliptic. Voința de construcție coincide cu elanul dezagregant, dar disolutivul... coagulează și edifică.

„Mystique à l'état sauvage” — cunoscuta formulă claudeliană pentru Rimbaud: Cioran, „en bon ange déchu”, e un Dan-Dionis eminescian, căzut din Dumnezeu după teribila întrebare. Demonia lui, blasfemiile devin psalmi întorși. Negația religioasă propulsează mistic afirmativul, iar extazul negru, lautrémontesc, ca și beția senzorială de tip carmelit consacra la puterea a doua. E ceva de mistică medievală germană aici, cu păcatul, patima, tăgăda, îndoiala și negația ca vectori către dumnezeire. În acest sens, arica deplină dreptate Cioran să spună despre Cartea amăgirilor că este singura carte cu adevărat creștină în epocă. Erezia devine suprem imn de slavă, ca și în cazul demoniei dostoevskiene. Același lucru se petrece cu România lui Cioran. Huia nesfirșită, imprecizia jgaletoare, vituperările crincene la adresa etnicei cărni în putrezire — acordă profetismului nu doar „naturalui” impuls apocaliptic, dar și frenezia reveriei aurorale. Ceea ce se venerază cu adevărat se urăște

pătimaș. „Nu este mare lucru a iuți România din instinct”, spune Cioran. „Dar să o iubesci după ce ai disperat total de destinul ei, îmi pare totul. Și cine n-a disperat de destinul României niciodată acela n-a înțeles nimic din complexitatea acestei probleme și acela nu va fi angajat nicicând profetic în destinul acestor țări”.

Dacă n-ar fi existat România, opera lui Cioran ar fi fost analizată cu acea savoare tulbure și misterioasă cu care ne apropiem de infinițele ezări ale logodnei kierkegaardiene, cu acel gust aparte cu care traversăm labirintul kafkian și abisul dostoevskian, sau patetismul nietzscheean. Am fi trecut totul prin Marc Aurelius, Pascal, Montaigne, Alain, Chamfort și Tereza, iar splendoarea stilistică ar fi exaltat pur și simplu lectura, oculiind cu grație și savoare Nihilul atotpulverizant al postulatelor. Dar, așa, România există și, mai ales, a existat cu disperare pentru Cioran în deceniul patru, într-un mod sinucigaș-ideologic, am zice.

Cunoscătorul adevărat al operei lui Cioran nu va fi șocat prea mult de lectura textelor cuprinse în paginile prezentului volum. Cît despre stilul lor, e de ajuns a-l cita pe Mircea Eliade: „Îl cunoșteam foarte bine pe Cioran. Eram deja prieten în România, în anii 1933—1938, și m-am bucurat cînd l-am regăsit aici, la Paris. Îl admiram pe Cioran de la primele sale articole publicate în 1932, cînd abia împlinise douăzeci și unu de ani. Îl citise deja pe Hegel și pe Nietzsche, citise misticii germani și pe Asvagosha. Pe lângă aceasta, își însușise, de foarte tînăr, o uimitoare măiestrie literară. Scria la fel de bine eseuri filozofice și pamflete de o vigoare extraordinară: putea fi comparat cu autorii unor apocalipse și cu cei mai renumiți pamfletari politici. Prima sa carte în limba română, Pe culmile disperării, era pasionantă ca un roman, și totodată melancolică și teribilă, deprimantă și plină de exaltare. Cioran scria atît de bine românește, încît era de neînchipuit că într-o zi va da dovadă de aceeași perfecțiune literară în franceză, cred că exemplul său este unic.” (Încercarea labirintului, trad. rom. Doina Cornea, 1990, p. 86).

Legăturile tuturor eseurilor de aici cu ideile și atmosfera din Pe culmile disperării, Cartea amăgirilor, Lacrimi și sfinți, Schimbarea la față a României și Amurgul gîndu-

rilor sînt lesne vizibile. De bună seamă, oricînd se pot face trimiteri la unul sau atul din volumele „bibliografiei franceze”, a reorganizarea din Précis de décomposition, la cutare eseu din Histoire et utopie, la Sylogismes de l'amertume, Écartèlement, Aveux et anathèmes sau Exercices d'admiration, ca și la profunzimile metafizice din La chute dans le temps și Le mauvais démiurge.

Exaltarea, tensiunea, „avîntul spre iraționalitate” (v. Reflexiuni asupra mizeriei, interesant de situat în descendența capitolului pascalian „la misère de l'homme”, ca și textul Cultura și viața), într-un timp dominat de „maximalismul și absolutismul lui Kierkegaard, contradicțiile dure-roase ale lui Dostoievski și dionysismul paroxistic al lui Nietzsche” (Formele perimate).

Intuitivul, „exaltarea fondului subiectiv de viață”, definirea istoriei ca „viață scoasă din planul iraționalității, fără însă s-o fi depășit complet” (Sistem de viață), paradoxul moralei ce nu mai poate viețui „decît acolo unde viața încetează” (Cele două morale), pasionalitatea cu „răsterni” (Tentația politicianului și a jertfei).

„Apologia și exaltarea mobilității și a primitivității, tragicul provenit din atomizarea relațiilor umane, de compensat prin eticul problematicii”, „îndrumarea înspre stocism și înspre o concepție tragică a existenței” (Sensul culturii contemporane), agonia cocretului și disperarea jubilativă (Timp și relativism). Mistica suferinței (Iraționalul în viața), „anxietatea și involburarea”, „insatisfacția continuă”, „teama de lume” și „groaza de viitor” într-o „cunoștință anarhizată” (Oskar Kokoschka).

„Imanența principiului demonic în viață”, ca și imanența morții în existență (Revelațiile durerii), a destrămării ființei ca recuperare dureroasă a identității (Despre adevărata agonie), „vidul interior”, „mistica vitalistă” (Spre o altă morală sexuală), „misoginia (Păcatul vocii omenești), mizantropia (Nihilism și natură), gerontofobia (Crima bătrînilor). Înșelegerea existenței ca perpetuă cădere revelatoare, a autoîmplinirii ca „realizare în eșec”, a vieții ca „auto-tortură” și „voluptate satanică” (Nae Ior escu și drama lucidității), necesitatea vitală a negației (1) imperativul discontinuității).

Dar, venind în publicistica generației abia în 1932, după ce etapa purei spiritualități se consumase odată cu disputa în jurul „crinului negru”, cedind angajamentului politico-social și fiind, în plus, înzestrat cu maledicția unui temperament de . . . colerică melancolie, Cioran face ca preceptul filosofic să devină indisociabil de concretul atitudinii sociale. Iar când „mistica vitalistă” întâlnește utopia „batalioanelor de asalt” într-un stat — Leviathan, ciocnirea este fatală. Și definitivă.

Când toate elementele citate mai sus, de religiozitate „à rebours”, se izbesc de carcasa unui mecanism detonant, impactul nu poate fi decât zdrobitor. Așa a și fost !

„Curios, cum Eminescu n-a fost sensibil la ironia poziției sale teoretice: pesimism implacabil și nationalism reacționar”, notează Cioran (Între conștiința europeană și cea națională). Și continuă, autodefinindu-se indirect: „Înțeleg ea un om să nu creadă în nimic și să fie naționalist: dar să fie conștient de acest paradox și să se abandoneze cu voluptatea ierivocă a autoironiei”. Intocmuri dogma lui Cioran: a postula lipsa totuși de sens, paralel cu divorțarea fatală a latențelor neîmplinite ale destinului național. Numindu-l pe Eminescu drept singura, supremă excepție care confirmă regulile expuse în Schimbarea la față a României, Cioran și-a revendicat reperul esențial. Cine n-ar recunoaște, în opera autorului Caderii în lume, suita enimesciană: Morțua est, Amicului F. I., Panorama deșertăciunilor, Scrișorii, O, stingă-se a vieșu . . . , O, -nțelepciune, ai arpi de ceată, Glossa, Oda (în metru antic), Rugăciunea unui dac, Ca o iăche, Rugăciune ?

„Între noi, români, superstiția Europei pleacă din complexe de inferioritate. Să-ți dai seama că nu te poți realiza decât prin naștune și să n-ai siguranța că naștunea ta se va realiza ! Aici e cheia incertitudinilor românești. Și asta e tragedia individului lucid în culturile mici. Când jaci parte dintr-o cultură care se împlinește majestuos, îți poți permite luxul să nu le înțelegi pe celelalte. Un lucru rău prevestitor pentru români este faptul că ei înțeleg cu ușurință și neproblematic alte jorme de cultură. Asta presupune lipsa de caracter definit, absența unei direcții lăuntrice. Rușii n-au priceput niciodată Occidentul. Motivul e simplu: au

fost totdeauna prea plini de ei înșiși. Și aceasta spune mult pentru devenirea unui neam". Cine va citi Schimbarea la față a României împreună cu toate variantele Mureșanului eminescian va înțelege numai decît sensul devastator al mesianismului cioranian din deceniul patru. „Petru Manoliu mi-a spus odată: În România se vor naște cei mai triști gînditori. Aceasta este adevărat nu în sensul că România ar fi tristă ci în sensul că ea oferă prea multe verificări tristeții. Neutralitatea metafizică a românului trebuie să-și găsească o compensație în neliniștea citorva" (Mircea Eliade și dezastrările sale).

De aici, elogiul barbariei din Schimbarea la față, urmînd pareă, acelei clamări unamuniene (să hispanizăm Europa să europenizăm Spania) și care astăzi sună atît de strident, strigăt copleșit de consecințele sieg-heil-ului și heimat-ului nazist, cu tot ce a însemnat afirmarea de tip arianic. De aici și duritatea, aproape insuportabilă, astăzi, a unui text precum Împotriva oamenilor inteligenți: „o cultură de extazuri, de nebunie și de viziuni. Tot ceea ce este gotic, baroc, barbar, pervers și sublim, s-ar desfășura în cea mai splendidă cultură (...) Să lichidăm cu sentimentul francez al existenței, cu acea claritate care nu luminează nimic, săracă în raze fîră să aibă cel puțin seducțiile luminii crepusculare (...) Nu aștept nimic de la inteligența românească, fiindcă știu că orice surpriză este iluzorie. Dar v-izbi cu toată furia împotriva oamenilor inteligenți de la noi pentru a le releva vidul. Sunt convins că oamenii inteligenți au devenit inutili. Din acest motiv, voi face apologia barbariei, a nebuliei, a extazului sau a neantului, dar a inteligenței nu". Nimic mai periculos decît a lua „à la lettre" aceste verdicte, fără a încerca să deslușim în ele disperarea exorcizantă a tînărului de atunci, înnebunit de apatia și vidul etic al „belferimii", al zecilor de „amplouiași, șefi, șefuleși, secretari și subsecretari", cum îi înșiruiau textele generaționiste din „Vremea" și „Cuvîntul". Desigur, trebuie s-o spunem, la limită, aceste imprecășii vizează și inteligența de tip Paul Zărnopol, articolele lui Mircea Eliade, vreo patru, dedicate autorului de „idei gingașe" fiind revelatoare în acest sens. Dar, dincoace de limită, invecțiva lui Cioran știa în ce lovește și avea dreptare, stupizenia inteligenței medii, corupte

și mercantile fiind tot ce se putea mai străin idealurilor tineretului postbelic.

Împotriva oamenilor inteligenți era din 1933. Iar în 1935, în Necesitatea radicalismului, citim: „Trebuie aruncați la periferia vieții și a societății toți oamenii măsurăți”. „Un Kirilov înseamnă mai mult decât un gânditor fin care planează iresponsabil deasupra ideilor”. E simptomatic faptul că, aproape întotdeauna, Cioran are dreptate, dar — numai în absolut. Iar, după atita absolutism, ființa românească... Cel mai cumplit „demon” dostoievskian, așadar, campionul satanismului ca dumnezeire, al erezei ca supremă credință, cel care visa „omul nou”, caruia „îi va fi absolut indiferent dacă va trăi sau nu”, indiferent la suferință și la frică, întorcându-se zidit la Ziditor — Kirilov | Cît „führer”-ism era în Kirilov | Iar personajul „Demonilor” revine la Cioran (v. Mircea Eliade și dezamăgurile sale), faptul fiind plin de semnificații. Pentru că el, pur și simplu, leagă cele două forme perfecte de fanatism ale secolului XX, bolșevismul și nazismul. Absolutul crezului și fanatizarea trăirilor sale în mase aveau să-l fascineze pe tinarul Cioran, marcându-i prima și ultima rătăcire politică a vieții.

Un Kirilov câmpat în genocidul stalinist și wotanitic „uber alles” hitlerist, localizat în inimile „de aramă” ale batalioanelor de asalt și în subsolurile N.K.V.D.-ului, în „soluția finală”, ca și în ghețurile siberiene, în ghetoul varșovian, ca și la Katyn. Dar, la vremea lor de început, au fascinat în egală măsură. Sigur, azi e foarte ușor de incriminat totul. Pare că procesul nici n-ar mai trebui reluat. Numai că, văzute prin ochii unui singur om (și, încă, de 23—25 de ani), în stricta lor circumstanțiere, „întimplările” care au desfigurat planeta decenii de-a rândul, culpabilizând guverne și națiuni întregi, reclamă o analiză adecvată. Fanatizarea bolșevică și cea nazistă („Rusia și Germania, aceste două mari fatalități ale Europei”, spune Cioran) ca și teroarea, colosul torționar, enormitatea furiei concentraționare, cumplitul elan pogromic, toate inspirate și practicate de ele, sînt absolute. Nu i se poate reproșa unui om, obsedat de extirparea tuturor complexelor nației sale, șocul întâlnirii cu Münchenul hipnotizat de „mistica führerului”. După cum, bolșevizarea unei părți însemnate din intelighenția

occidentală de pînă în anii '70, ca și hipnoza quasi-generală generată de Hitler, sînt fenomene cărora li s-au acordat demult legitimele circumstanțe atenuante, — și în cazul lui Cioran „rătăcirea” trebuie să sfîrșească a mai reprezenta absolutul unei culpe relative. Și e nedrept că mulți oameni, care acceptă foarte normal aceste circumstanțe în cazul unor Gide, Sartre sau Istrati, ca și pentru Céline și ceilalți, i le refuză lui Cioran sau Eliade. Într-o lume care a asistat la înțelegerile dintre Hitler și Stalin, Stalin și Roosevelt, ca și la Hiroșima, incriminarea inverșunată a unor erezii individuale este, orice am zice, o dovadă de rea credință. Circumstanțele atenuante nu exclud, firește, expunerea culpei, dar ele flexibilizează ireversibil rechizitoriul.

Citită astăzi, corespondența lui Cioran din Munchenul anului 1934 neurastenizează: „Meritul lui Hitler consistă în a fi răpit spiritul critic al unei națiuni. Nu poți dinamiza ceva, nu poți crea o efervescență decît în măsura în care răpești oamenii libertatea distanței dintre tine și ei. Numai în capacitatea de seducție se revelează fecunditatea unei viziuni” (Hitler în conștiința germană, în *Vremea*, nr. 346/15 iul. 1934). Mai ales că tătucul walhalic tocmai își decapitase S.A.-urile, cu bunul prieten Röhm, cu tot. (De altfel, peste cîteva luni, Stalin avea să-i urmeze exemplul, aranjînd asasinarea lui Kirov, spre a putea declanșa orbitoarele demențe din '37). Dar: „Este iarăși adevărat — continuă Cioran — că dictaturile reprezintă crize ale spiritului. Orice dictatură marchează un gol în progresul istoric al culturii”. Și totuși: „Hitler a turnat o pasiune de foc în luptele politice și a dinamizat cu un suflu mesianic un întreg domeniu de valori pe care raționalismul democratic le-a făcut doar plate și triviale. Cu toții avem nevoie de o mistică, fiindcă suntem cu toții sătui de atîtea adevăruri din care nu înțelegem nimic”.

Apoi: „Un dictator n-are drept să înăbușe revolta celor flămînzi, dar este obligat să distrugă și să înăbușe revolta celor sătui”, spune el referitor la recentele asasinale politice din Germania, pentru că și „revoluția rusă a fost cu atît mai creatoare cu cît victimele au stimulat pe bolșevici la un dinamism pe atît de intens pe cît de rece a fost imobilitatea în care moartea i-a fixat pe adversari și pe trădători.” (Scri-

sori din Germania. *Revolta sătuilor, în Vreamea, nr. 349/5 aug. 1934*). Cioran vedea în Reich utopia unei Româniis „schimbate la față”, vindecată de complexe, de acnee, de abulie, dinamizată decisiv, disciplinată, plină de apetit creator, de regularitate, consecvență, eficacitate, etc. În fața tînărului vizitator al Berlinului se deschidea filmul posibil al propriei țări, ceea ce s-a întîmplat cu o mulțime de oameni din toate colțurile Europei, ca și cu „miraajul leninist”, de altfel. Ceea ce este monstruos astăzi, poate fi înțeles dacă acceptăm, fie și pentru o clipă, să ne situăm la nivelul anului 1934. Și trebuie s-o facem, nu neapărat de dragul Autorului, dar de dragul adevărului.

De la această perspectivă, se va ajunge la rațiunile admirației pentru Italia mussoliniană: „Mussolini a înțeles de la început deficiențele poporului italian și rolul lui periferic în lumea politică. Numai astfel se explică de ce a creat în Italia un delir de grandoare și a insuflat artificial voința de putere” (Este Italia o mare putere?, în *Vreamea, nr. 439/31 mai 1936*). Ca și pentru Spania din '36: „Faptul că atât rebelii cît și frontul popular se zbat de atîta vreme fără victorii sau înfrîngeri zdrobitoare dovedește că Spania este nehotărîtă în substanța sa pentru o soluție. Destinul Spaniei? O țară incapabilă de democrație și care, urînd tirania, a cultivat totdeauna teroarea. Există în toți spaniolii un amestec de naiv și de straniu, care uneori e grotesc, alteori tragic. Indiscreți și patetici, ei seamănă cu rușii, avînd plusul de șlefuială al catolicismului (...) Iubesc Spania pasionat, dar n-o pot lua în serios” (Nearticulația istorică a Spaniei, în *Vreamea, nr. 456/27 sept. 1936*).

Cunoscîndu-l bine pe autor, redactorii „Vremii” (bănuim că, în principal, C. A. Donescu, adeseori coleg de pagină) au intuit just marele risc al pledoariilor acestuia: riscul ca dezvoltarea arborescent-vitriolantă a demonstrației să deturneze sinceritatea, am zice sinucigașă, a ideii, impulsul ei constructiv și — nu în ultimul rînd — valabilitatea rașiunilor contestării. Iată, de pildă, chapeau-ul redacțional la articolul Dictatura și problema tineretului: „Articolul de mai jos al d-lui Emil Cioran nu este decît începutul unei lungi discuții ce-și va găsi adăpost în coloanele Vremii asupra viei și atât de controversatei chestiuni „Dictatură sau demo-

crăție" ? Oricît ar părea de aprig susținător al dictaturii, d. Emil Cioran, în rîndurile de mai jos, face în fond un entuziast apel pentru o democrație sinceră și constructivă" (nr. 358|7 oct. 1934). Cităm, deci: „Că democrația n-a reușit și nu va reuși să realizeze o convergență a tinerimii, o încadrare organică și mesianică în destinul istoric al unei națiuni, nu este, desigur, păcatul cel mai capital al democrației: el constituie, însă, un reproș, pe care nu trebuie să-l uităm niciodată în ura noastră împotriva unui sistem de care noi suntem legați doar exterior. Ce rol poate juca tinerimea și ce destin poate avea ea, într-o instabilitate de regimuri, într-o discontinuitate de acțiune politică, reflectate, în plan moral, în cea mai condamnată labilitate a conținuturilor de viață sufletească?”.

Decupată din context, o atare axiomă: „Voința de realizare integrală a unei națiuni și voința ei de putere, nu în democrație își află expresia”¹ înspăimîntă. Numai că disocierile nu lipsesc, iar noi nu avem dreptul să le ocolim, mai cu seamă că ele... inversează sensul axiomei: „...o dictatură ce nu este un dinamism nesfîrșit, o febră generală și o tensiune continuă, este o tiranie, o formă abstractă de autoritate, o rigiditate exterioară. Dar pentru ca dictatura să fie un dinamism, o febră și o tensiune, ea trebuie să fie expresia maselor, a unui flux anonim, o întruchipare a voinței de convergență și de putere a națiunii”. Este limpede confuzia, pîvînd cu bune intenții drumul spre infern.

Pe de altă parte, Cioran știe bine că: „dar cum dictatura începe prin o răsturnare, nu poate sfîrși decît prin prăbușire” (În preajma dictaturii, în *Vreamea*, nr. 476|21 febr. 1937). Dar timpul arăta altfel, iar verdictul de atunci (în mod ciudat, cu certe șanse de actualizare) pe cît pare de subiectiv, pe atîta este expresia unei situații obiective: „Dintre toate valorile de care s-a legat omenirea, nici una nu se «uzează» mai repede ca libertatea. Senzația de neprietnicie devine dramatică. Și astfel s-a născut la intelectualii vremii noastre o furie ciudată de suspunere, o necesitate a orbirii, o voluptate a îngemănării. Nimic nu vrea să mai fie liber.

¹ V. și Vidul nostru colectiv, în *Vreamea*, nr. 407|29 sept. 1935.

Aici trebuie căutată pasiunea pentru dreapta sau stînga' (Renunțarea la libertate, în *Vreimea*, nr. 480/21 mart. 1937).

*Marele mit cioranian, la acea dată: punerea în lucru a energiilor tinere și afirmarea României în lume. Pe lângă accente de strivitoare injustiție („o noapte a Sfintului Bartolomeu printre anumiți bătrîni e singura salvare”, scrie el în *Crima bătrînilor*, *Vreimea*, nr. 492/20 iun. 1937), generate, în bună parte, de tendințele gerontocrate ale epocii (v. acuzația de pornografie la adresa lui Eliade și marele ei ecou în presă), întîlnim și elanuri revoltate, a căror disperată voință de „construcție socială” e greu de tăgăduit: „Oricît ar fi hitlerismul de criticabil și oricît ar fi de îngustă și de particularistă ideologia național-socialistă, faptul că în noua Germanie tinerimea este atît de strălucit organizată, că ea are o misiune atît de vitală și de activă în națiune și că prin el o întregă generație a fost salvată din deznădejde, mă face să-i trec cu vederea atîtea și atîtea imposibilități teoretice. În definitiv, doctrina n-are mare importanță. Cînd aș vedea o tinerime comunistă tot atît de dinamizată cum e cea germană, de ce mi-aș stăpîni admirația? Ideile n-au mare valoare în sine”. Cu o adăugire, ce stîrnește, azi, un suris că îngăduitoare resemnare: „singura posibilitate pentru ca România să nu fie o apariție efemcră este infiltrarea spiritului spartan într-o țară de șmecheri, de sceptici și de resemnați” (Despre o altă Românie, în *Vreimea*, nr. 376/17 febr. 1935). Alt suris amar și circumspect îl provoacă astăzi concluziile unui text precum *Maglavitul* și cealaltă Românie (*Vreimea*, nr. 408/6 oct. 1935).*

În ciuda maniheitei sale, Cioran nu refuză, la o adică, nuanțele. Am văzut distincția făcută între dictatură și tiranie, pledînd pentru suportul de mase al celei dintîi. O altă disociere, foarte importantă, o face între naționalismul politic și cel istoric. După ce, în Este Italia o mare putere? recunoaște că „fascismul e prea mult politic și prea puțin mesianic”, în Mai multe feluri de naționaliști, pornind de la același suprem reper — naționalismul eminescian — continuă: „În acești «ani hotărîtori», singurele probleme care trebuie să ne preocupe sînt problemele istorice: o Românie unită și puternică, exaltarea spiritului ofensiv, crearea unui

om nou, a unui om cu destin. Un asemenea om nu are nimic de învățat de la naționalismul politic. El nu poate învăța decât de la un naționalism istoric, de la sufletul și voința de putere a citorva inspirați” (în *Vremea*, 5 iul. 1936).

Pentru ca, în Conștiința politică a studențimii (*Vremea*, nr. 463/15 nov. 1936) să atace, făcând precizările cuvenite: „Destinul, lipsit de orice grandoare, al dlui A. C. Cuza nu-și găsește altă explicație decât în zvrăcolirile unui a-politic, al cărui fanatism, nedepășind antisemitismul, n-a putut deveni niciodată o fatalitate pentru România. Dacă n-am fi avut evrei, A. C. Cuza nu s-ar fi gândit nici un moment la soarta ei” (a României, n.n.). „Antisemitismul este un singur aspect al naționalismului, și nu cel mai principal”

Iată, deci, și nuanțele. Ele riscă să se piardă în caruselul vituperărilor, ceea ce, repetăm, nu e drept. Volumul de față, dincolo de evenimentul în sine, pe care-l reprezintă, este și o invitație la alt de necesarea examinare a Generației '27, cu „stînga” și „dreapta” ei. (Să nu uităm observația lui Raymond Aron, care deplîngea această viziune skizoidă, pe simplul și bunul motiv că ambele semisfere sînt cuprinse în aceeași calotă craniană...) Vom avea răbdarea, puterea, chizuința, seninătatea nepartizană și, în special, contextul adecvat pentru a o face? Sau, din nou, „politicul” va deversa „mesianicul” în perfida lui simpatie pentru apocaliptic? „De cînd e lumea, oamenii au aspirat la libertate și s-au bucurat de cîte ori au pierdut-o”, scria Cioran în 1937. Cine ridică mînușa?

DAN C. MIRĂILESCU

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI

Ediția de față marchează o premieră editorială, adunând pentru prima oară în volum publicistica în limba română a lui Emil Cioran. Risipite pînă acum prin paginile revistelor și ale ziarelor interbelice, aceste scrieri erau greu abordabile, dacă nu chiar inaccesibile publicului larg, și nu întotdeauna comod de consultat de către specialiștii înșiși; cu această ocazie ele sînt introduse în circuitul cultural normal.

Ediția cuprinde o selecție de texte, însumînd, în principal, eseuri filosofice și literare, cărora li se adaugă cîteva cronici literare, dramatice, plastice, care întregesc imaginea autorului și a preocupărilor sale. Nu am reținut, firește, acele articole care, ulterior tipăririi în presă, au fost incluse în volumele publicate de Emil Cioran în România.

În vederea alcătuirii ediției, a fost parcurs un număr apreciabil de publicații ale vremii. În mare, lista lor coincide cu aceea a periodicelor consultate pentru întocmirea antologiei *Romanul românesc în interviuri* și consemnate în volumul I al acestei lucrări; de aceea, nu am considerat necesară o reluare aici a acestor titluri. Cum o investigație exhaustivă a presei interbelice este, practic, aproape imposibilă, amînării indefinite a publicării volumului de față, pe care ar fi reclamat-o o atare cercetare, i-am preferat riscul unor omenеști și remediabile omisiuni.

Dată fiind unitatea de ton a scrierilor consemnate, am optat, în organizarea lor, pentru criteriul cronologic. Un argument în plus, în favoarea acestei decizii îl constituie faptul că, în cazul unui stilist — iar Emil Cioran reprezintă stilistul prin excelență — evoluția scrisului său ca scriitură, așadar independent de tematica abordată, este semnificativă în cel mai înalt grad. Iar prin dispunerea cronologică a textelor se reliefează tocmai această evoluție.

Transcrierea s-a făcut potrivit normelor ortografice în vigoare. A fost păstrată forma *sunt*, precum și unele particularități fie ale limbii din epocă fie ale scrisului lui Emil Cioran: *a rămînea, nicăiri, a străi, a rezolvi, personagiu, pasagiu* etc. Formele de genitiv-dativ feminin de tipul *imanenței, existenței, conștiinței*, foarte frecvente, au fost respectate întocmai. Dubletele fonetice precum: *desfășură—desfășoară, prezenții—prezenței personagiu—personaj* etc. au fost marcate ca atare.

i Mulțumim și pe această cale doamnălor Victavara Pop, Maria Predescu și Ileana Racz, de la Biblioteca Centrală Universitară din Cluj-Napoca, pentru amabilitatea cu care ne-au facilitat accesul la sursele de informare.

MARIANA VARTIC și AUREL SASU

AUGUSTE RODIN

Dintre marii artiști, Rodin este acela a cărui artă angajează mai puțin fondul nostru original, natura noastră intimă. Această independență față de valorile specifice ale subiectivității, față de trăirea personală ce ni se revelează viziunii interioare explică de ce arta lui Rodin este mai susceptibilă decât oricare alta de o considerațiune obiectivă.

Caracterul de obiectivitate pe care-l au aproape toate creațiile lui Rodin nu pleacă dintr-o viziune superficială, ci din tendința de a le prezenta ca realități a căror valoare nu câștigă nimic din contemplațiunea spectatorului. Acesta le simte transcendența care nu poate fi depășită. Prin faptul că ele nu se leagă intim de viața noastră interioară, le privim mai mult ca *probleme*, decât în formă de trăiri subiective și specifice. Pentru acest caracter de obiectivitate, este important faptul că, atunci când contemplăm arta lui Rodin, niciodată nu simțim creatorul dincolo de ele. Este, desigur, aici și o caracteristică a sculpturii, care o diferențiază esențial de pictură, diferență care nu este numai de ordin tehnic, ci și de structură internă.

Sculptura păstrează o notă de impersonalitate, chiar și la artiștii cei mai caracteristici, fiindcă este în natura ei de a reprezenta un aspect, uman sau natural, independent și detașat de un fond în care acel aspect s-ar integra organic. Fondul este irelevant în sculptură.

Din acest motiv, elementele care individualizează au primatul. Caracterul diferențiatoriu este aici esențialul.

Iluzia individualității întunecă perspectiva realității globale, a integrărilor organice și a afiuității lor structurale. De aici, sărăcia de fond metafizic a sculpturii.

În pictură, fondul e esențial; obiectele care se încadrează au valoare deosebită prin conexiunile ce se stabilesc între ele și fond. Bazați pe această diferență, care este de structură, ar fi greșit să stabilim o ierarhizare sau un raport de valori cu superioritatea picturii. Există diferențe care sunt organice; între două viziuni specifice nu se stabilesc raporturi de inferioritate sau de superioritate. Amîndouă sunt justificate din moment ce au presupuziții diferite. Rodin a avut un simț deosebit pentru individualitate. Individul are pregnant caracterul de existență, vie și detașată de un determinism transcendent. În Renaștere, individul era în funcție de o valoare tipică din a cărei participăție își justifica existența; el nu avea o valoare *in sine*, ci una pur simbolică. Dincolo de devenire și de variabilitate, individul, negîndindu-se pe el însuși, își atinge natura sa adevărată. Sexul este simțit ca un accident.

Michelangelo ne-a lăsat o imagine a Mîntuitorului, care nu este nici bărbat, nici femeie, ci o combinație ciudată, nouă complet ininteligibilă, fiindcă n-o putem simți. Rodin este mult mai aproape de Rembrandt. Numai că, pe cînd la Rembrandt individul ni se revelează oarecum succesiv, din cauza unei interiorități inaccesibile unor observații fugare, la Rodin el se dezvăluie întreg efortului nostru căutător. Individualitatea este lipsită de mister. De aceea, ea este accesibilă înțelegerii noastre. Acel sîmbure interior care caracterizează individualitatea, la Rodin nu mai este un punct insesizabil de convergență a unor tendințe disparate, ci este oarecum risipit, manifestat pe toată sfera ei. Structura intimă a individualității se desfășoară întreagă percepției noastre intuitive. La Rembrandt, nu e suficientă numai considerarea aspectului exterior pentru a prinde natura intimă, ci este necesar un efort de interiorizare. La Rodin, acest efort devine inutil, fiindcă formele exterioare sunt obiectivatiunile cele mai autentice ale conținutului interior de viață. Aici nu e necesară străduința înțelegerii simblice, fiindcă viața se manifestă în deplinătatea ei, netrecută prin forme străine ei.

În *Omul cu nasul sfărîmat* sau în *Ioan Botezătorul*, fondul interior nu e foarte accesibil, observația repetată nu face decît să confirme o impresie primă. *Cetățenii din Calais* reprezintă un exemplu foarte interesant pentru viziunea lui Rodin. Cu perspectiva torturantă a morții înainte, ei n-au nimic din acel caracter contradictoriu, care-i depărtează de la linia lor specifică. Rodin ni i-a prezentat sinceri cu ei înșiși. Acesta a simțit admirabil impresia pe care o face moartea atunci cînd ea nu vine din interior, ci din afară, rezultat al răzbunării unui om, cum este cazul tragic al reprezentanților locuitorilor din Calais, oferindu-se de bunăvoie în mîna regelui englez, pentru a scăpa orașul de asediu. În viziunea lui Rodin, individualitatea se manifestă prin exuberanță și spontaneitate.

Moartea ca o apariție transcendentă și închide și sfarmă elanul vieții. De aici tragicul.

Există, însă, și o altă formă a tragicului la Rodin și care ține de ansamblul concepției lui așa cum ea se degajează din operele sale. Este tragicul vieții ce nu se poate manifesta, ce nu poate să se desfășure decît acceptînd limite. Individualitatea este viața închisă în limite peste care ea nu poate trece decît distrugîndu-se. În această privință este tipică *Iluziunea fiica lui Icarus*, care însă își pierde valoarea simbolică din cauza evidenței intuitive. Ce sunt figurile care ridică nostalgic mîinile, care se îngrozesc în fața abisului, care tind să se miște dintr-o insuficiență lăuntrică, decît expresii ale acestui tragism al vieții care trebuie să accepte forme pentru a trăi? Individualitatea este o fatalitate; este destin, destin închis în simburile vieții. Rodin a simțit acest tragism și toată arta lui e străbătută de el. Sursa simțului pentru individuație își are la bază concepția elementului tragic în faptul însuși al individualității. Această încordare dramatică are pentru noi acel caracter de obiectivitate, fiindcă n-o simțim ca legată de destinul omului în genere, ci numai de un caz particular. Este o caracteristică a acestei arte de a prinde omenescul numai în liniile lui particulare și izolate. Prin aceasta cîștigă în autenticitate, dar pierde în sens. Trăind aspectul particular al omului, era natural ca Rodin să dea o

atenție specială corpului. Este o greșită interpretare a acelor care văd în arta acestuia corpul ca un obstacol în fața spiritului, ca rezistența materialității în fața ascensiunii vieții spirituale. A pleca de la acest dualism este a nu înțelege viziunea specifică a artei sale. Nu acest dualism, ci dramatismul vieții care nu este satisfăcută cu limitarea ei fatală, de formele în care ea este închistată original. A schematiza acest dramatism în dualismul medieval este a nu recunoaște viziunea specific modernă a lui Rodin. Aici nu mai e vorba de o discrepanță între substanțe structural diferite, ci este vorba de o dizarmonie intimă, provocată de o insuficiență fatală, insuficiență care este a vieții.

Pentru Rodin, întreg corpul este expresiv, nu numai fața. El revine la un motiv antic și care consistă în a acoperi fața în momentele de încordare supremă, rămânând ca expresivitatea corpului să dezvăluie agitația intimă.

Viața nu se manifestă numai în agitațiile feței, ci poate mult mai sinceră în ale corpului. Uneori fața ascunde o realitate autentică sub formele convenționale. Este necesară o fiziognomică totală.

Gînditorul lui Rodin este foarte caracteristic în acest fel. Întreg corpul este concentrat; nu este numai încordarea frunții, ci o convergență generală a mișcărilor organismului spre frunte. Această posibilitate de obiectivare, care este proprie lui Rodin, ne face indiferenți la vreun conținut de gîndire, interesîndu-ne numai formele exterioare, care nu sunt forme vide fiindcă sunt exterioare, ci expresiuni ale vieții.

Aici descoperim sensul dinamismului de la baza viziunii sale artistice. Nu este aici un dinamism intern, ci unul care se desfășoară pe toată sfera exterioară a corpului. Se explică astfel preferința lui Rodin de a reprezenta figurile omenesti ca oprite momentan dintr-un proces de mișcare. Această oprire nu este, însă, o fixare, fiindcă persoana reprezentată dă impresia concretă a mișcării prin încordarea mușchulară și care semnifică, într-un anumit fel, o direcționare. Că mișcarea este un element important în arta lui Rodin, aceasta este evident cînd o punem în legătură cu simțul lui pentru aspectele concrete și parti-

culare ale vieții. Tendința abstractizantă a artei Renașterii orientându-se înspre fizic, trebuia să neglijeze implicit mișcarea, care nu câștigă o valoare decît în legătură cu date concrete. Renașterea, care aprecia omul contemplativ — de aici concepția spectaculară a lumii și estefismul — considera mișcarea ca făcînd parte din domeniul contingenței; de aici refuzarea ei. Nu este lipsită de un fundament real această concepție. Ai impresia că, la Rodin, persoanele se mișcă dintr-o insuficiență care este organică și peste care ele nu pot trece.

Aici este explicația acelei nostalgii care e caracterizantă multe din creațiile lui Rodin, nostalgie al cărei termen dominant este în însăși structura lui.

Este un element modern în arta lui Rodin, aceea a iubirii lipsită de semnificație metafizică. *Amor* este mai puțin reprezentativ pentru această idee. În schimb, este de o semnificație foarte bogată.

În conceptul antic și al Renașterii iubirea era un mijloc de a realiza o identitate, care nu era aceea a unei participații cosmice, ci a uneia ideale.

Erosul, care reprezintă un proces de dezindividualizare era reprezentat pe un plan al transcendenței și idealității. Pentru filosofia iubirii este caracteristică această orientare înspre metafizică, fiindcă ajută la o înțelegere mai ușoară a caracterului iubirii moderne, care este lipsită de viziune metafizică. Iubirea ca trăire, ca senzualitate pură și ca exaltare nebună, motive specific moderne, care dau iubirii sensul immanent al contopirii în fluxul vieții, Rodin le-a dat un suflu de prospețime care dă un farmec specific viziunii sale erotice. În creațiile sale de acest gen, fața omenească ocupă un loc cu totul secundar, cîteodată este complet ascunsă de o conformație specială. Restul corpului este destul de expresiv pentru a manifesta acea grație amestecată cu brutalitate care este specifică încordării erotice.

Aici iubirea nu mai are acel caracter de mister și de inintelegibil. Este o notă esențială a artei lui Rodin de a exprima iubirea în toată plinătatea ei; senzualitatea, care este expresia cea mai caracteristică a vieții, se manifestă nu numai în ochii arzători și pasionali, ci în toată regiunea corporală. De aceea, în aceste scene de intensă încor-

dare a vieții, lumina nu este ceva ce vine din afară, ce se proiectează pe un fond de viață, ci, dimpotrivă, răsare din întreaga activitate a corpului. Lumina, ca și mișcarea se desprind din totalitatea vieții, nu sunt elemente eterogene.

Din acest motiv, arta lui Rodin, ești adesea furat să o asimilezi unui conținut concret de viață, și nu unei valori artistice independente de viață. Aici este motivul esențial al acelu caracter de obiectivitate, care-l afirmam ca elementul ce impresionează întâia oară la contactul cu opera sa.

Floarea de soare, anul I, nr. 1, 6 ian. 1932, p. 1 ; 2.

REFLEXIUNI ASUPRA MIZERIEI

Sunt unele aspecte ale vieții, în expresie lirică de sentimentalitate, deși acestea sunt mai susceptibile de astfel de manifestări decât oricare altele. Gîndul își cristalizează un conținut care nu-și poate depăși limitele, acceptînd fatal determinarea, iar revolta este comprimată în formă. Mizeria constituie un astfel de aspect al vieții în fața căruia gîndul amuțește, își pierde îndrăzneala de afirmare, precum orișice elan. Evident că această atitudine este mai puțin caracteristică pentru cel care îndură mizeria decât pentru acel care încearcă o înțelegere a acestui fenomen. Procesul înțelegerii nu trebuie interpretat ca rezultînd dintr-o preocupare pur obiectivă sau din paradoxurile bizare ale vreunui estetism. El este expresia unei profunde nedumeriri căreia nu-i poate găsi o rezolvare. În fața mizeriei estetismul devine o formă de viață inadmisibilă. A cultiva esteticul pentru el însuși este a neglija structura complexă a problematicii vieții, a trece superficial peste antinomiile elementare sau peste ireductibilitățile care caracterizează natura calitativă și multiplă a existenței. Mizeria face imposibilă concepția spectaculară a vieții, fiindcă mizeria, durerea sau boala exclud posibilitățile de obiectivitate, depășesc intențiile oricărei dualizări, anulează efortul perspectivă ce menține o separație continuă.

În jurul estetismului s-a menținut iluzia unui aristocratism, dovedit steril și incompatibil de o înțelegere a vieții. Acest fals, aristocratism este fructul unei stilizări, care prin

predominarea **elementului** formal a îndepărtat simburile unui conținut **substanțial** și concret.

Mizeria a distrus credința și cultul frumuseții.

Cînd Dostoievski a spus : „Frumusețea va salva lumea”, el nu s-a gîndit la caracterul formal al unei ordii armonice, ci la puritatea unui conținut de viață.

Referindu-ne la momentul istoric actual, trebuie să remarcăm, pe lîngă motivele de ordin filosofic ce au dat naștere la dispariția credinței în normele moralei, și fenomenul mizeriei. Ordinea morală n-are sens decît pentru acela care este încadrat organic în viață — atît biologic, cît și social — pentru care fluxul irațional al existenței poate să aibă un farmec. Mizeria aduce, însă, o dezintegrare a omului din viață, o oscilare dureroasă și o instabilitate permanentă care exclud posibilitatea unui cadru normal.

Ceea ce este impresionant în natura ei particulară rezultă din faptul că, la vederea ei, nu ne gîndim la condiționări obiective de ordin economic, ci la faptul că oamenii care o cunosc și ar putea-o îndrepta o neglijează. Este același sentiment ca în fața ruinelor : melancolia și regretul nu se nasc din cauza unei răsturnări amorse de ziduri, ci din pricină că omul le lasă așa, le părăsește. Gîndul amuțește la procesul de înțelegere a mizeriei din cauza predominării și a vizării elementului antropologic, iar nu a celui economic. Structura economicului se menține într-o relativă exterioritate față de om ; ea se constituiește într-un proces independent, care o face aparținătoare obiectivității ca atare. Iraționalul în desfășurarea economicului este în afară de un fond subiectiv. Eficacitatea lui rezultă din condiționarea pe care o foiaște transcendentă omului, de care acesta are nevoie, o exercită asupra naturii sale.

Decît, în aprecierea mizeriei structura economicului este considerată în transcendentă ei, ceea ce face ca stabilirea responsabilităților să intenționeze aproape numai pe om.

Experiența mizeriei duce la concepția vanității idealurilor și a nulității și insignifianței valorilor, fiindcă ea execută o separație radicală între lumea vieții concrete și regiunea ideală a spiritului.

Dualismul acesta face viața imposibilă din cauză că nu este recunoscut ca valabil decât pentru unii. Pentru aceștia dezarmonia intimă este catastrofală.

Viața ordonată și stabilizată se desfășură după criterii și norme, după un sistem de valabilități. Celui care trăiește în mizerie li este permis totul. Sistemul rigid care stabilește limitele valabilităților își pierde orice consistență. Din acest motiv, este un semn de incompreensiune în orice act de condamnare.

Dacă altădată fenomenul mizeriei s-a prezentat izolat, fără corespondențe pe diversele planuri ale spiritului, astăzi el este însoțit de unul corespondent pe planul culturii. S-a întâmplat ca imensa mizerie materială ce se desfășoară și se întinde treptat asupra lumii să fie însoțită de procesul de destrămare a culturii moderne. Nu este aici vorba de vreo anterioritate care să stabilească raporturi de succesiune între diverse forme ale vieții. O destrămare a culturii se realizează și fără mizeria actuală. Corepondența pe planurile diferite împrumută, însă, procesului de prăbușire un caracter mult mai catastrofal decât ne-a prezentat istoria până acum. Dezabuzarea omului de astăzi își găsește explicația și justificarea în acest complex de condiții care dau vremii noastre o configurație cu totul specifică.

Nu este inutil a aminti de influența acestor împrejurări asupra tinerimii de astăzi. O îmbătrânire timpurie, un spirit de plictiseală față de formele vechi de viață, o nesiguranță și un presentiment al unei zguduiri tragice, o gravitate melancolică, toate acestea au luat locul acelei spontaneității naive, aceluși avânt înspre iraționalitate, care caracterizează adevărata tinerețe. Problema socială punându-se repede, individul este scos din cadrul obișnuit al vieții, este aruncat vârtejului și prăbușirii. Înainte, celor tineri nici nu li se punea problema socială. Astăzi, insistența cu care se pune este un element de îmbătrânire.

Wilhelm Dilthey a spus odată vorbind despre Hegel că acesta face parte din acea categorie de oameni care niciodată n-au fost tineri. Colegii lui din institutul din Tübingen îl numeau „*der alte Mann*”.

Dacă la Hegel fenomenul își are o explicație particulară și dacă rezulta din condiții cu totul specifice, același

fenomen astăzi își află motive de determinare mult mai generale, într-o structură colectivă. Cultura de astăzi, de cea mai recentă dată, este cultura unor oameni care nicio dată n-au fost tineri. Pentru aceștia mizeria este un factor esențial de îmbătrânire.

Din această instabilitate, provocată de mizerie, derivă și teama de viitor.

Numai asimilarea în prezent poate duce la un echilibru. Deplasarea acestei conștiințe și spre viitor anulează orice trăire naivă, orice posibilități de echilibrare.

Nenorocirea omului de astăzi rezultă din imposibilitatea unei viețuiri în prezent.

Viitorul este un element de incertitudine ; de altă parte, mizeria îl dezintegrează din prezent. Deocamdată, pentru omul de astăzi nu există salvare.

Ploarea de foc, anul I, nr. 4, 30 ian. 1932, p. 2.

SISTEM ȘI VIAȚĂ

Este una din caracteristicile gândirii contemporane de a stabili antinomii acolo unde concepții anterioare fixau corelații strânse sau consistențe indestructibile. Acest proces nu este valabil, evident, decât pentru probleme mari și pentru viziunea care le stă la bază. Detalii sau aspecte particulare mențin, dacă nu în structura lor intimă, cel puțin *formal*, urmele acelor concepții anterioare. Astfel se explică de ce în evoluția filosofiei păstrarea mijloacelor tradiționale de expresie a împiedicat înțelegerea conținutului nou pe care ele îl obiectivau. Perspectivele mari preced elementele de manifestare sensibilă.

Dacă înainte credința în sistem, în arhitectonica lui, implica o convingere în capacitatea lui de a cuprinde realul, de a epuiza complexitatea și multiplicitatea acestuia, astăzi, această credință, existentă la câțiva anacronici, este refuzată de cei integrați în actualitate. Predominarea ideii de viață în gândirea de azi a dat naștere la problematica raportului dintre conținuturile ei bogate, multiple și spiritul schematic al construcțiilor sistematice, problematică pe care conceptul mecanistic al vieții n-o presupunea. Sistemul urmărește construirea unei unități formale, a unei orînduiri rigide; un cadru abstract care-și determină elementele dintr-o poziție transcendentă vieții. Dacă, pentru o teorie a cunoașterii, spiritul de sistem își poate găsi o justificare întru atât întrucît ea n-ar depăși preocupările formale, în etică mențiunea pe planul normativului pur — care este o expresie a spiritului de sistem — duce la o

antinomie cu viața. Aceasta nu-și revelează natura ei intimă și specifică decât unei înțelegeri intuitive, care înțelegere nu se poate realiza ca în cazul unei aplicări asupra formelor istorice ale culturii, ci pretinde o interpretare a trăirii pure, întrucât aceasta este o expresie a vieții. Cunoașterea concretă și intuitivă se execută pe baza unei universalizări a trăirii individuale. Experiența vie dă un caracter de certitudine adâncirii intuitive. Conținuturile vieții nu mai sunt izolate într-o înscriere abstractă, ci trăite în continuitatea lor calitativă. Orientarea intuitivă este un prilej destul de rar al omului. O exaltare a fondului subiectiv de viață stabilește comunicări cu o totalitate care transcende acest fond subiectiv. Posibilitățile de obiectivare ajung la maximum. Din acest motiv, intuiția este un fel de nebunie. Sistemul încearcă o explicare, plecând de la elemente exterioare. O simplificare excesivă neglijează caracterul ireductibil din formele vieții, precum și iraraționalitatea organică a acesteia. De fapt, metafizica iraraționalistă n-a renunțat total la sistem, la orânduirea după un plan constructiv, ci a încercat să elimine *spiritul* de sistem. Iraraționalul este susceptibil de a fi prins în forme, de a-l ridica în domeniul comunicabilului. Adâncirea interioară intenționează conținuturile diferențiale, care participă la structura iraraționalului. Elaborarea acestei experiențe a iraraționalului necesită un spirit constructiv. Aici apar toate insuficiențele sistemului. Construcția sistematică reduce și simplifică trăirea pentru a o face inteligibilă; caracterul ei pur este deformat de o sumă de valori, care intră în procesul de elaborație, proces care ridică intuițiile din sfera elementară înspre categoriile culturii. Toată orientarea contemporană înspre intuiție, trăire, experiență sau irarațional rezultă dintr-un efort de a depăși simbolismul complex al culturii, care, constituindu-se într-o regiune autonomă și transcendentă vieții, ne-a închis viziunea pentru caracterul original al acestuia. Reacțiunea împotriva spiritului de sistem este un aspect particular al reacțiunii împotriva simbolismului culturii. Predominarea descriptivului și contemplativului în filosofia de azi rezultă din tendința de a transcende metoda constructivă în forma exagerată, pe care o prezentase mecanistica veacurilor

anterioare. Discreditul în care a căzut sistemul este observabil în faptul că esul în filosofie a luat locul dezvoltărilor masive, de proporții impresionante, pe care ni le-a prezentat istoria. În locul eșafodajului uriaș, schițe fragmentare expun idei care, izvorâte dintr-o experiență bogată, nesilită a se conforma elementelor de bază de la alcătuirea sistemului, manifestă o fecunditate pe care osatura și schematismul planului sistematic o înăbușea.

Încercarea lui Nicolai Hartmann de a substitui sistematicii *aporetica*, deși constituie un efort remarcabil pentru critica și ilustrarea iluziilor construcțiilor rigide ale spiritului de sistem, se menține, cu toate acestea, într-o sferă diferită. Hartmann vrea prin aporetică să se limiteze la o discuțiune pură a problemelor, fără să caute soluțiile sau dezlegările categorice. Sistemica neglijează elementele esențiale, stabilind rezolviri precise, fără nici o posibilitate de îndoială.

Nu dintr-o astfel de perspectivă este sistemul criticabil. A-i denunța rigiditatea nu înseamnă a renunța la soluțiile problemelor sau la atitudini. Este foarte drept că sunt unele împrejurări în care eficacitatea soluțiilor este iluzorie. Decît, pasiunea pentru problemă, ca atare, fără nici o determinare într-un sens, nu este posibilă fără un risc periculos.

Preocupările de concepții de viață sau speculațiile în jurul antropologiei filosofice nu sunt susceptibile de o încadrare și o fixare în liniile schematică ale sistemului. Chiar dacă aceasta se întîmplă, multiplicitatea de aspecte îi zdruncină liniile, precum viața spațge formele care tind s-o închidă.

Istoria, care este viață scoasă din planul iraționalității, fără însă s-o fi depășit complet — aceasta fiind o imposibilitate — izbește cu dinamismul ei închistarea în sistem. Reprezentînd în expresia ei cea mai vie principiul temporalității existenței, ea anihilează cadrele formale, care tind s-o fixeze. Înțelegerea vieții în caracterul ei concret și tem-

poral, în bogăția ei calitativă, a distrus credința în sistem. Transcendența sistemului îi dă acestuia o structură statică, invariabilă și neistorică. Productivitatea imanentă a vieții distruge, însă, consistența acestei structuri statice și transcendente.

Floarea de foc, anul I, nr. 5, 6 febr. 1932, p. 2.

FORMELE PERIMATE

Multiplicitatea de formule propuse pentru depășirea incertitudinii spirituale în care trăiește omul de astăzi dovedește incapacitatea vremii noastre de a-și crea un stil bine determinat de viață, de a-și cristaliza un conținut spiritual cu un sens derivat din productivitatea și dinamismul aceluși conținut. Divergența multiplelor curente exclude predominarea unuia, înlătură posibilitatea unei convergențe, destrămînd și risipind energia lăuntrică. Dezagregarea și destrămarea sunt fatale. Orice rezistență este deocamdată iluzorie. De ce să mărești chinul interior prin reacțiuni ineficace?

În fața procesului progresiv de dizolvare, formulele propuse sunt scheme vide rezultate dintr-o inspirație pur livrescă, lipsite de orice afinități cu un fond mai adînc de viață.

Neoclasicism? Niciînd lumea n-a fost mai departe ca astăzi de o asemenea formulă.

Ținînd seamă de modificările care le comportă fenomenul actualizării, de toate ingredientele pe care le implică, nu puteam cu toate acestea să recunoaștem pentru vremea noastră fecunditatea unei formule clasice.

Perspectiva lumii pe care a avut-o la bază clasicismul a derivat dintr-un echilibru interior, dintr-un stil armonicos de viață, ce elimina o înțelegere a structurii antinomice a acesteia. Simțul pentru formă înăbușă expresiile divergente și eterogene, anulează ireductibilul și iraționalul. Timpul, care n-are sens decît acolo unde varietatea

de conținuturi pe care le prezintă viața se desfășură în bogăția lor, este eliminat de echilibrul formal, nesupus vicisitudinii și instabilității. Intemporalitatea din perspectiva clasică a lumii a dat naștere unei forme liniștite de viață, dincolo de demonia devenirii și a distrugerii. Seninătatea atât de caracteristică viziunii clasice a rezultat dintr-o integrare în existență, dintr-o eliminare a adversităților și dezarmoniilor. Stilul clasic de viață nu cunoaște tragicul decât în formă secundară; nu-i este imanent structurii lui interioare. Un Rafael sau un Goethe, care au trăit într-un astfel de stil de viață, n-au cunoscut tragicul în semnificația lui autentică.

Pentru structura noastră spirituală, o formulă clasică este o simplă vorbă. Ceea ce e regretabil provine din faptul că astfel de preconizări se întâlnesc la unii tineri, care dovedesc prin aceasta o profundă neînțelegere a realităților actuale.

Este în această preconizare o teamă de încercări și experiențe esențiale, o fugă de catastrofa destrămării. Tot eroismul spiritual se reduce, însă, la o capacitate de a suporta stările maladive, de a îndura fenomenele distrugerii și ale prăbușirii. Ce neoclasicism poate să câștige teren, când lumea spirituală de astăzi suportă cu destul eroism maximalismul și absolutismul lui Kierkegaard, contradicțiile dureroase ale lui Dostoievski sau dionysismul paroxistic al lui Nietzsche?

Epoca noastră trăiește încă aceste curente cu o încordare intensă și dureroasă. Formă, armonie, stil etc...; elemente care sunt esențiale perspectivei clasice, devin pentru conștiința contemporană resturi ale unei formule perimate. Pentru aceasta sunt esențiale: conținutul, antinomia, iraționalul etc., elemente care exclud orice posibilitate de stilizare clasică.

Nu mai puțin inactuală mi se pare mișcarea câtorva izolați în recomandarea unui umanism nou, fie ca o formă generală de viață, fie numai într-un domeniu particular, cum ar fi de exemplu arta.

Arta contemporană, dominată de spiritul unei analize destructive, a nimicit credința în unitatea omului, în structura lui omogenă. Umanismul pleacă de la conver-

gența tuturor energiilor omului înspre un centru și un sîmbure structural, care împrumută omului forma unei existențe deplin încheșată și cristalizată.

Cubismul — deși în intențiile lui formalist și geometrizant — este expresia cea mai puternică a tendinței de descompunere și dezagregare. Paradoxul lui consistă în a fi exprimat principii complet neformaliste prin mijloacele cele mai pure ale formei.

Umanismul vede în om o totalitate armonică, ale cărei elemente sunt bine integrate într-o structură consistentă.

Un neumanism mai descoperă tipul umanistic în omul psihanalizei sau al filosofiei iraționaliste? Numai o iluzie poate să descopere așa ceva. Cînd a apărut umanismul în cultura modernă, el a îndeplinit o funcție importantă din punctul de vedere al evoluției concepției antropologice, și anume acela de a plasa pe om singur în fața existenței, fără să-l mai raporteze la regiuni transcendente spre a cîștiga în acest mod o inteligibilitate mai precisă. El rezulta din necesitatea de a promova o antropologie filosofică pură, în care omul să apară dezbrăcat și purificat de elementele mitului. Astăzi o actualizare a perspectivei umaniste este mai mult imposibilă, decît indezirabilă.

Formulele astăzi perimate și-au avut rostul lor în anumite momente ale istoriei. Procesul de actualizare care-l intenționează unii este lipsit de o justificare mai adîncă. El dovedește cel mult incapacitatea unora de a înțelege specificitatea unui moment istoric, de a prinde seusul vremii noastre, precum și imposibilitatea organică de adaptare la frămîntările și contradicțiile dureroase ale omului de astăzi.

Floarea de foc, anul I, nr. 7, 20 febr. 1932, p. 1.

CELE DOUĂ MORALE

Este un defect al tuturor sistemelor de morală care fixează norme rigide de conduită, de a neglija realitățile antropologice. Separația moralei de antropologie a dus la acele principii lipsite de fundament real și care se bazează pe exigențe ideale, nu pe necesitatea concretă.

În structura acestor sisteme, lipsește caracterul descriptiv care este specific viziunii psihologice a antropologiei. Din acest motiv, omul este considerat ca o ființă plastică, susceptibilă de orice adaptare la principii transcendente lui, exterioare conținutului său de viață și spre care el se îndrumă ca spre o regiune normală trăirii lui subiective. Privită abstract, problema poate avea un sens; și-l are din motivul că se consideră numai raportul dintre sfere ideale, dintre date abstracte: omul ideal în cadrul valorilor ideale. Este o conexiune de elemente omogene. Dar atunci când nu se mai pune problema posibilităților ideale, ci a necesității practice, a determinismului empiric, care nu este unul ce ține de o structură transcendentă, ci de o configurație imanentă a datului peste care nu se poate trece (aceasta înseamnă necesitate), viziunea antropologică reală trebuie să se substituie exigențelor ideale

*

Trebuie să plecăm de la om spre a înțelege sensul și valoarea moralei, nu de la morală înspre om. Morala clasică și cea care circulă zilnic pleacă de la valorile ei înspre om — de aici lipsa ei de elasticitate și de comprehensiune a realului. Prin aceasta se trece peste elementul esențial

pe care-l vizează ea : omul. Normele moralei pleacă de la omul abstract cu consecvența lăuntrică rigidă, cu uniformitatea unei vieți sufletești lipsită de orice contradicție, de orice neliniște lăuntrică. Scurt : omul fixat și anchilozat în forme, pentru care viața și-a pierdut consistența spirituală. Este natural că aceasta nu este existentă decât la oameni care din punct de vedere social trăiesc într-o stabilitate, care-i privează de dorințe și-i scutește de surprize. Pentru aceștia morala are sens. Ea le oferă criteriile de valorificare a vieții. Este, de altfel, în structura moralei funcția de valorificare, prin care realitatea nu este privită în sensul ei immanent, în conformația organizației ei interioare, care este destin, sens lăuntric al unui proces ineluctabil, ci prin criteriile transcendente ale unei atitudini cristalizată prin tradiție socială. Normele ei încearcă o rezistență față de real. Interpretând realul ca plasticitate, este natural ca să dovedească o organică incomprehensiune a destinului. De aici lipsa de perspectivă care stă la baza valorificărilor morale. Ele pleacă dintr-o viață cu posibilitățile închise și limitate, căreia-i lipsește elementul dinamic. Din acest motiv, morala este totdeauna o armă a celor „ajunși”.

*

Problema care se pune este aceea de a ști dacă cei care vreau să se ridice au o morală și dacă nu creează un dualism.

În complexitatea vieții moderne, criteriile moralei sunt cea mai sigură piedică de care te lovești și care îți oferă mijlocul precis al înfrîngerii. O afirmăm aceasta nu că principial am fi împotriva moralei, dar că, plecînd de la realități, suntem siliți a face aceste constatări.

Individul care vrea să se ridice își dă seama după fiecare pas că ceea ce a învățat în educația sa ca fiind „bine” „frumos” etc., în viață nu mai are nici o valoare, că sinceritatea este sterilă și ipocrizia fecundă. *Acele valori le cultivă oamenii care privesc viața retrospectiv*, pentru care viața nu mai este trăire, ci amintire. Viața nu are sens, nu este propriu-zis viață, decât legată de timp, de viețuirea concretă și irațională a timpului, ca orientare dinamică. De aceea de viață se leagă strîns ideea de destin, dar nu

de destin transcendent, ci de unul immanent. Destin înseamnă în primul rând realizarea în timp. Iată de ce considerația retrospectivă nu mai este viață, fiindcă nu mai este *direcțiune dinamică*. A face „morală” este a impune vieții limite. Nu că aceste limite ar fi nejustificate, dar, din faptul că ele te împiedică să te realizezi atât practic, cât și spiritual, ele sunt înlăturate, calci peste ele și nu te mai recunoști decât pe tine însuși. Morala în sine reprezintă o funcțiune socială; or, chiar această funcțiune este desconsiderată în cazul celor care încearcă să se afirme în viață.

Procesul renunțării la morala cu care ai început să te obișnuiești în urma educației este concomitent cu dezabuzarea progresivă pe care o câștigi în urma primelor experiențe sociale. Atunci începe individul să descopere dincolo de formele convenționale realitatea hidoasă a imperialismului vieții. Realitatea ilustrează de altfel că în viață reușesc aceia pentru care morala are foarte puțină valoare și care pot stabili un compromis, așa încât să salveze orice bănueli.

În cazul relativității tuturor principiilor de morală, rămîne dualismul celor care apără morala, care caută s-o impună și „morală” celor care renunță progresiv la morală. Este un paradox tragic acela al moralei, care nu poate viețui decât acolo unde viața încetază și este reluzată acolo unde viața se afirmă.

Floarea de foc, anul I, nr. 8, 27 febr. 1932, p. 1.

IRAȚIONALUL ÎN VIAȚĂ

Pentru a ajunge la o înțelegere a structurii concrete a vieții, este necesară o eliminare a oricărei poziții care, stabilind sensuri transcendente vieții, încearcă pe baza acestora să interpreteze viața. Finalismul, de orice nuanță ar fi el, organizează lumea aprioric bazându-se pe categorii convenționale. Sensurile sunt ale omului; procesul vieții este, însă, altcum realizat. Aceasta interesează, în dinamismul său immanent, nu sensurile pe care iluzia oamenilor le creează spre a-l îmbrăca. O antropologie, spre a câștiga o viziune totală a omului, nu s-ar putea dispensa de cercetarea diverselor forme, sensuri, iluzii pe care acesta le-a produs. Pe când o antropologie începe cu omul, o considerare a vieții trebuie să sfârșească cu el, deoarece acesta este incapabil să se elimine complet dintr-un proces universal. În astfel de cercetări, orice idee de normativitate este exclusă. Structura normativă a atitudinii morale este improprie pentru o înțelegere a vieții, care înțelegere nu se interesează de ceea ce trebuie să facem, nici de modalitățile procedării practice, ci de simburile interior al vieții și de multiplicitatea formelor ei.

Ceea ce impresionează în faptul vieții este specifică orînduire a multiplicității acestor forme. Deși ele se prezintă intuiției noastre ca disparate și divergente, existînd autonom, o adîncire a intuiției este suficientă ca să descopere o afinitate între ele și o participație la o esență, care este de natură ideală, întrucît rezultă dintr-o raportare a formelor concrete ale vieții la conceptul unei totalități

a acestei vieți. Adâncirea în „viață” în procesul cunoașterii intuitive este de fapt o relație imanentă pe care o execută trăirea individuală înspre planul ideal — existent numai pentru conștiință — al vieții. Reală este numai mulțimea formelor vieții. Un proces productiv dă naștere unora spre a distruge pe altele. Problema care se pune este dacă viața concretă reprezintă sau nu altceva decât această productivitate. Mi s-a părut totdeauna dintre cele mai mari iluzii, aceea care adaugă productivității vieții nota istorică și creatoare. Caracterul *istoric* al vieții rezultă din faptul că viața constituie un *proces*. Iluzionarea apare acolo unde atributele *istoricului* sunt referite, printr-o implicație inexistentă și nejustificată, vieții. Dacă procesul istoric reprezintă forma tipică a procesului ca atare, aceasta nu exclude încercarea determinării structurii lui diferențiale. El este viața care-și dă seama de [ea] însăși spre a-și da seama de mersul ei. Aici, în acest fenomen al autoconsumării, apare spiritul. Ireversibilitatea din procesul istoric — viața, care n-a luat forma acestuia, o prezintă într-o măsură foarte diminuată. Ireversibilul în procesul acesteia nu rezultă decât dintr-o mai mare diferențiere și individualizare pe care o ordine mecanică n-o poate prezenta. Formele *noi* ale vieții n-au același sens ca și cele din istorie. *Noutatea* lor ține numai de devenire ca atare, devenire ce împiedică închegările definitive. Devenirea vieții nu este creatoare, deoarece formele ce succed nu se totalizează într-o structură globală, nu se însumează într-o totalitate sintetică. Ceea ce numim productivitatea continuă a vieții nu este altceva decât o demonie a creației și a distrugerii.

Această devenire demonică a formelor vieții nu rezultă din determinante exterioare, ci din determinante interioare. Inconsistența acestor forme este dovada insuficienței lăuntrice, a imposibilității de a-și găsi un echilibru intern, de a realiza o consistență. Această insuficiență este închisă în premisele vieții. O formă este închidere și limitare. Imperialismul vieții le zdrobește sau mai bine zis se zdrobește pe sine însuși spre a renaște. Din caracterul imperialist derivă fenomenul cu adevărat interesant că viața nu se poate obiectiva într-o expresie *actuală*, că fiecare din aceste expresii constituie numai tranziții înspre altele.

Unde imperialismul diminuează și formele se solidifică, viața încetează. Ar fi o iluzie să se creadă că imperialismul acesta are o intenționalitate care să vizeze ceva transcendent vieții; în fond, el nu este decât expansiunea vieții, care vrea să treacă dincolo de expresiile ei limitate. Viața reprezentată ca un flux nestăpinit, dincolo de expresiile limitate în care ea se obiectivează fatal, este rezultatul unei viziuni false, întrucât viața nu există dincolo de multiplicitatea formelor ei. Viața fără nota existențială este mai mult decât absurditate. Aceasta, din cauză că ea nu ne este accesibilă numai intuiției sensibile, dar este prinsă în structura ei specifică de o intuiție interioară. Priza existențială pe viață este directă. Conceptul tipic al vieții, în semnificația ei ideală, de care vorbeam, întocmai ca sfera logicului, se menține într-un plan al valabilității, în supraexistențial.

Formele vieții reprezintă un *sens* sau o *direcție*? De la aceasta depinde caracterul de raționalitate sau de irraționalitate al vieții, celelalte rămânând oarecum pe planul al doilea.

Un *sens*, în semnificația autentică a cuvântului, nu poate fi decât unul transcendent, care depășește obiectul. O intenționalitate este starea permanentă în acest caz. Un *sens* este o vizare înspre o realitate care să fie pe punctul final al unui proces. O realizare imanentă n-are nici un *sens* deoarece procesul, în acest caz, este desfășurarea înspre un plan actual al unor elemente ce numai configurat și exterior nu s-au realizat. Viața este o desfășurare într-un plan imanent. Ea n-are un *sens* în afară de ea. Aici este și explicația faptului pentru ce viața nu se poate menține decât distrugându-se, care anulează orice credință în elementul creator al vieții. Productivitatea imanentă a vieții, în caracterul ei demonic, care exclude creația așa cum o concepem în *istorie*, prezintă numai *direcții*, numai expansiuni ale diverselor forme concrete de viață, fără nici o intenționalitate transcendentă lor. Irraționalul vieții se manifestă în acest demonism care împinge imperialist formele diverse în direcții fără vreun *sens* care să le transcendă. Din această irraționalitate derivă și relativitatea conținuturilor și formelor vieții, relativitate peste care nu

se poate trece, fiindcă este închisă în instabilitatea și inconsistența lor. Peste acest relativism, o concepție care ar avea să considere *procesul* ca atare, dincolo de multiplicitatea formelor și conținuturilor, nu poate să treacă decât falsificând optica reală. O perspectivă universală a procesului, care ar ajunge la gândul unei armonii generale, deplasează viața din cadrul ei concret, pe unul abstract al idealității, în care gândirea noastră se simte liberă, dar unde împrumută realității sensuri pe care ea nu le are. Un gând etic depășește aprioric relativitatea; o intuiție reală, plină de înțelegere, acceptă iraționalitatea și relativitatea; ea ajunge pînă la paradoxul de a iubi această nebunie a vieții.

S-a afirmat că sensul relativist al valorii derivă din faptul că omul este atent la diversitatea — uneori contradictorie — a trăirilor și conținuturilor, că totalitatea acestora ar transcende diversitatea concretă, depășind astfel orice sens relativist al valorii. Numai că această teorie a valorii neglijează principiul esențial al filosofiei valorilor și care se referă la necesitatea unei raportări la o trăire concretă și irațională, prinzînd obiectul în structura lui individuală, pentru ca valoarea să aibă sens sau consistență. În atitudinile de viață unde actele de valorificare sunt foarte frecvente, numai conținuturile vii și bogate pătrează un caracter de valoare, fiindcă numai ele fac posibilă o încadrare în viață. Dacă trecem peste ele ce mai rămîne? O imagine ștearsă a unui proces, o schemă abstractă a unei deveniri fără calități. Relativitatea formelor concrete ale vieții nu trebuie înțeleasă în același fel în care vorbim de relativitatea formelor istorice ale culturii. În acestea, procesul de relativizare este constituit de detașarea valorilor de fondul antropologic care le poartă, de succesa exteriorizare de energia subiectivă care le-a produs. Cum fiecare epocă are o structură specifică, este fatal să producă valori specifice, care se constituiesc într-o configurație particulară. Relativitatea derivă din această individualizare a momentelor istorice, individualizare ce închide pe om într-o lume limitată de valori. Prin exteriorizarea lor, atașarea irațională care le asigură un caracter oarecum absolut — omul găsimu-și un sens numai în cultivarea

lor — cade, relevând implicit elementul de relativitate din valori. Considerarea valorilor sub unghiul temporal le răpește orice pretenție de valabilitate intemporală. Pentru viață, timpul are o semnificație mai importantă decât pentru lumea anorganică, mai redusă în raport cu structura particulară a procesului istoric.

Diferențierea și individualizarea formelor vieții, productivitatea continuă a acestora nu se pot concepe decât deslășurându-se în timp. Pentru o ordine mecanică timpul este irelevanța, întrucît aici diferențierea nu indică nici un principiu calitativ. Formele culturii n-au sens decât înțelese prin timp ca o categorie constitutivă. Aceasta din cauză că ideea de creație este esențială culturii.

Cultura reprezintă o diminuare a iraționalului din viață diminueare executată fie în actele de creație, fie în conștiința realizată în procesul marilor culturi. Spontaneitatea irațională a vieții, cultura îi opune o oprire. Nu că structura culturii s-ar fi constituit originar dincolo de viață, se datorește această oprire, ci faptului ca ea nu se poate naște decât acolo unde viața suferă o oprire. Acea „opunere” nu trebuie înțeleasă în sensul unei transcendente a culturii. Există în cursul istoric al culturii tendința autonomizării de viață, care aduce cu sine crearea unui dualism între aceste două. Decît, acest dualism este irealizabil în forma unei complete ireductibilități, fiindcă el nu este originar.

Nu este o simplă reflexie întâmplătoare aceea care leagă de durere și de boală creațiile mari ale culturii. În asemenea condiții, viața este oprită din cursul ei normal, din productivitatea ei irațională. Conștiința apare în asemenea moment. Prin ea, conținuturile vieții nu mai sunt propriu-zis *trăite*, ci pretexte pentru probleme și reflexii. Cultura este o problematizare a vieții. Adîncirii iraționale în specificitatea și bogăția trăirilor îi ia locul o înțelegere și o încadrare a lor pe un plan mineral. Cu privire la expresia cea mai intensă a iraționalului din viață, nu este paradoxal a spune că pentru om actul sexual este un prilej de metafizică. Prin continua convertire în probleme a stărilor și expresiilor vieții, aceasta a devenit problematică. În iraționalul ei, viața este indiferentă scopurilor și valorilor transcendente. Numai acolo unde ea și-a consumat

din energia ei, unde s-a îmbolnăvit, pot apărea elemente pentru cultură. Este timpul să fie părăsită concepția după care cultura ar pierde din valoare prin stabilirea acestor feluri de condiții și împrejurări favorabile nașterii și dezvoltării ei, cu atât mai mult cu cât elementele „negative“ nu mai pot fi considerate depreciativ. Suferești în daterăm mai mult pentru înțelegerea lumii, decât entuziasmului. Ceea ce este interesant pentru acest cerc de probleme e faptul că depășirea iraționalului pentru a ajunge pe planul conștiinței nu se realizează prin îndrumarea înspre concept — aceasta fiind secundară — ci prin zguduirea energilor fundamentale și esențiale ale vieții noastre.

Un dezechilibru original ne-a revelat lumea căreia eram asimilați național. Planul raționalității abstracte s-a ridicat autonom într-o astfel de structură spirituală. Ordinea lui omogenă nu mai revelează locul plecării. Nu numai asta. Cultura în genere, ca o totalitate realizată istoric, tinde să șteargă pentru totdeauna liniile care i-au marcat ascensiunea, aceasta, fiindcă, prezentându-ni-se ca o sumă obiectivă de valori, cu tendința spre completă autonomizare, răpește înțelgerii noastre datele și elementele concrete care să împreune procesul creației cu valorile ca atare. Singurul mijloc de a avea o înțelgere a procesului de care vorbim este prilejuit de faptul că valorile culturii nu sunt numai cele care s-au realizat în lumea obiectivă a istoriei, ci și cele pe care le creăm noi. Experiența individuală suplinește în acest caz imposibilitatea unei pătrunderi istorice mai adânci. Dacă procesul culturii s-a născut la un moment anumit din viață, care, pierzind din elan, a trecut peste iraționalitatea ei elementară, cu spiritul s-a petrecut același fenomen. Prin aceasta se răpește (*sic!*) acestuia atributele metafizice, devenind, în schimb, mult mai inteligibil. Fiind desprins din viață, nu mai are acel caracter de transcendență inaccesibilă, deși această desprindere în mod progresiv aduce cu sine o izolare de rădăcinile lui vitale. Fenomenul acesta care, în decursul vieții istorice, izolează valorile culturii și elementele spiritului, de viață — din care s-au născut printr-o diminuare a intensității acesteia — este cu adevărat impresionant, fiindcă fenomenul angajează soarta omului și nu se petrece ca

atare într-un domeniu ideal fără afinități cu problemele antropologiei. În fond, întreaga problemă a culturii și a spiritului este o problemă a omului și a destinului său. Dacă spiritul apare acolo unde tremură flacăra vieții, pentru om aceasta nu constituie numai un prilej de pură problematică, ci o întoarcere înspre sensul ființei lui concrete. În cadrul unor date ideale, fenomenul dezbinării are o semnificație pur formală. Formalismul — în orice domeniu — nu se preocupă de natura omului, nici de cea a vieții în genere. Structura lui normativă neglijează ceea ce este irațional în viață, precum și ceea ce este esență concretă și nemodificabilă în om. Este în caracterul formalismului de a prinde lucrurile *din afară*, cu o perspectivă fundamental exterioară. Din acest motiv, direcția formalistă în axiologie pleacă de la dualismul *existență și valoare*, atribuindu-i acesteia o anterioritate ideală și o valabilitate transsubiectivă. O considerare a vieții stabilește planul schematic al formalului la antipodul vieții.

Pentru om, procesul izolării și al dezbinării de viață are o semnificație tragică, fiindcă înseamnă un dezechilibru a cărui consecință nu poate fi decât dureroasă. Asimilarea omului în iraționalul vieții, încadrarea animalică sub determinantul instinctiv reprezentau neapărat o stare de echilibru. Conștiința, care individual a rezultat din durere, a devenit ea însăși un determinant al durerii. Dualizarea progresivă a spiritului, a culturii și a vieții, pînă la dezbinare, a creat omului un stil de viață cu totul unic. Neputînd să trăiască armonic cele două forme de existență, le oscilează cînd înspre una, cînd înspre alta. Istoria ne prezintă foarte puține exemple de realizare armonică. Omul concret, omul istoric nu poate trăi decât realizînd valori limitate și activînd în sfere închise de valori. Sentimentul universalității și perspectiva globală nu intră decât arareori în procesul creației. Omul trăiește conștient sau, în cazul cel mai rău, își dă seama ulterior de viața lui proprie. Dar cine-și dă seama de viață își dă și de moarte. Acolo unde se pune problema morții, s-a realizat cea mai categorică dezlipire de iraționalul vieții, s-au suprimat aproape toate afinitățile care leagă pe om de viață. Omul ca o ființă ce gîndește asupra morții este suspendat în

infiniit, apăsător de o singurătate zdrobitoare, chinuit și distrus. Această impresie de singurătate în lume n-o dă numai concepția transcendenței morții, obiectivizată în atară de viață — concepție criticabilă — ci orice reflexie asupra morții, bazată indiferent pe ce principii, fiindcă moartea este unicul prilej în care omul nu poate să aibă un rol de spectator, fiindcă ea nu este ceva din domeniul exteriorității. Din acest motiv, cred că este mai acceptabilă o concepție a imanenței morții. Oamenii care gîndesc asupra morții nu pot fi decît resemnați, cei care gîndesc asupra vieții, sceptici.

Este natural ca îndepărtarea de iraționalul vieții să aibă o limită. Cultura nu va decădea fiindcă va depăși această limită, ci prin faptul că posibilitățile culturii ca atare sunt mult mai reduse decît crede optimismul inconștient al omului. Este sigur că pe viitor vor mai apărea culturi, dar este problematic dacă vor mai apărea culturi mari. Dacă productivitatea irațională a vieții va avea un sfîrșit foarte îndepărtat, omul, în care viața a ajuns la conștiința ei, se va epuiza, desigur, mult mai repede decît bănuim, dacă nu dispăre. Decadența omului poate să fie o întoarcere înspre iraționalitatea vieții din care el s-a desprins. Idealurile, care sunt elementul de grandoare din viața omului, sunt și acelea care îi pregătesc o decadență mai grabnică. Deși idealurile nu sunt conceptibile într-o separație absolută de un sîmbure vital din care ele derivă, cu toate acestea omul le situează într-o regiune transcendentă vieții. Chiar dacă el nu trăiește în concordanță cu ele, nu este mai puțin adevărat că acestea contează pentru configurația lui lăuntrică și că implică prin acest fapt un minus de iraționalitate. Procesul de orientare înspre ele scoate pe om din cursul vieții, din spontaneitatea oarbă a acesteia, situîndu-l, dacă nu în afara ei, alături de ea, păstrînd numai slabe atînități cu desfășurarea vieții. Aceasta e indiferență scopurilor și idealurilor. Viața se menține într-un echilibru relativ numai în productivitatea ei immanentă. Omul trece peste acest gen de productivitate.

Ieșirea din cadrele normale ale vieții este marea aventură a omului. Idealurile constituiesc o obiectivațiune a acestei ieșiri. Intenția omului nu mai este încadrarea-n

viață, ci asimilarea înspre o regiune ideală. Aici e sensul transcenderii iraționalului.

Faptele constatate aici nu trebuiesc luate ca și cum ele ar rezulta dintr-o atitudine negativă față de fenomenul culturii sau dintr-o concepție romantică a vieții. Faptele interesează. Or, acestea nu pot fi neglijate pentru a satisface un idealism ale cărui insuficiențe lumea modernă le-a experimentat destul. Omului nu i se prezintă formele și schemele ideale, ci realitatea vieții și a morții. Idealismul — în toate formele lui — este fructul unei mari iluzionări. Mai mult, al unui paradox, care afirmă virtuți existențiale idealității. (A se vedea idealismul etic.) Destinul tragic al omului desprins de viață și întors înspre ea, nu categoriile rigide ale unei doctrine, îl va înțelege.

Aici, ca-n nici o altă parte, este necesar un examen subiectiv.

Gândirea, anul XII, nr 4, apr 1932 p 176- 180.

SENSUL CULTURII CONTEMPORANE

Un moment istoric din evoluția unei culturi nu poate fi înțeles printr-o încercare de izolare din totalitatea căreia aparține, printr-o ridicare pe un plan exterior acelei culturi. Momentele istorice, ca forme individuale ale unei culturi, nu constituiesc structuri discontinue sau expresii divergente organice, rezultate dintr-o energie haotică, ci participă toate la un fond original și specific. Aici rezidă caracterul simbolic al acelor momente, precum și caracterul de unitate al acelei culturi. Obiectivațiile multiple ale acestora nu justifică mai repede o lipsă de unitate lăuntrică, de coerență interioară și organică? Cum dovedesc, d. ex., renașterea, barocul sau romantica unitate a culturii moderne? Aceste obiecții neglijează un lucru: expresiile istorice ale unei culturi nu trebuiesc judecate după caracterul lor exterior și superficial, ci după configurația interioară, care se revelează unei înțelegeri intuitive, unei pătrunderi adânci. Caracterul de simboluri nu trebuie să ne ducă la o asimilare a lor pe planul unei identități, iar multiplicitatea la o divergență, ci, în cazul întâi, la înțelegerea raportului dintre o expresie individuală și totalitatea din care derivă, iar într-al doilea, la posibilitățile și dinamismul culturii. Expresiile culturii realizându-se *istoric*, este fatal ca în desfășurarea lor progresivă, prin succesiunea lor treptată, să se constituiască în structuri diferențiale și individualizabile. Istoricul de profesie le studiază în individualitatea lor particulară, fără cercetarea unor sinteze mai bogate. O viziune filosofică descoperă

sensul expresiilor individuale, precum și raportarea lor la o totalitate care le transcende. Acestei necesități de încadrare se datorește faptul că, atunci când consideri cultura contemporană, nu poți proceda la o excluziune a antecedentelor culturale, separînd în unități discontinui viața unei culturi, ci trebuie să stabilești conexiunile interioare care leagă o formă individuală de celelalte. Se realizează aici o condiționare care nu este asimilabilă unui raport cauzal de ordine mecanică, întrucît structura calitativ bogată a culturii se desfășură în timp, și anume în ceea ce acesta constituie cadru pentru creație, nu pentru o desfășurare mecanică, irelevantă pentru orice idee de productivitate, creația fiind a priori exclusă. Dacă în ordinea mecanică timpul are o semnificație transcendentă obiectului, pentru aspectele culturii el păstrează un caracter de imanență, rezultat din devenirea calitativă a acesteia. Realizările istorice ale culturii sunt rezultatul unui fond productiv de la baza acesteia și a unei sume de valori existente embrionar în acest fond. Realizările istorice în mod necesar, după o logică interioară, aduc succesiv pe un plan actual valorile din substratul original.

O înțelegere intuitivă a proceselor interioare descoperă în fenomenul renașterii sau al reformei predeterminat întreg caracterul culturii moderne. Multiplicitatea formelor nu împiedică o viziune esențială a necesității lăuntrice a culturii, a destinului ei. Destinul nu trebuie înțeles în semnificația curentă, care obiectivizează ceea ce este dat lăuntric. Elementul ireductibil din ideea de destin, un anumit caracter de irraționalitate a acesteia trebuie să fie interpretat ca închis immanent în structura interioară a culturii. Formele ei nu pot fi concepute într-o separație, într-o izolare de destinul care este al tuturor. Fără raportarea la acesta, ele nu ar fi inteligibile, întrucît o înțelegere greșită le-ar atribui un caracter de singularitate, care le-ar izola de un fond de viață, reducîndu-le la simple cadre fără nici un conținut. Unicitatea lor nu exclude participarea la o totalitate, ca vizînd mai mult o unicitate de expresie, decît de conținut substanțial. Existența unui destin interior într-o cultură explicită de ce individualitatea formelor acesteia cu caracter unic, sunt susceptibile de o înțelegere.

Destinul este închis în fondul de viață al unei culturi. De aici caracterul lui original.

■ Sensul culturii contemporane nu poate fi lămurit decât prin raportarea acesteia la totalitatea culturii moderne și prin precizarea semnificației ce o are în cadrul evoluției acesteia.

Ceea ce caracterizează momentul istoric pe care-l trăim este tendința de a aduce pe un plan actual suma de valori care s-au desfășurat istoric în decursul culturii moderne, de a actualiza ceea ce s-a realizat într-un proces. Multiplicitatea de direcții și de manifestări, izvorite dintr-o trăire naivă, dintr-o închidere într-o sferă limitată de valori, dintr-o îngustare a perspectivei, se prezintă omului de astăzi în toată bogăția ei variată.

Timpul nostru este timpul marilor sinteze, în care omul nu mai este încadrat naiv și spontan în existență, ci cu o perspectivă care încearcă o înțelegere a diverselor forme de cultură și de spirit. Faptul acesta al *înțelegerii* îl situează într-o poziție cu totul particulară, care nu se găsește decât în momentele finale ale unei culturi, în alte epoci existând numai la câțiva indivizi răsfirați. Trăirea naivă, care se întâlnește în epocile creatoare ale istoriei, în epocile când omul nu se simte în afara vieții și a culturii pe care să le contemple, se realizează [ca] o asimilare în existență, care nu este altceva decât o credință fanatică într-un cerc de valori, credință bazată pe iluzia unei universalități a acestora.

Valorile, în structura aceasta de viață, nu sunt exterioare și transcendente omului, ci se mențin într-o sferă subiectivă de elaborație. Dacă totuși ele sunt obiectivate, relația cu un fond subiectiv, antropologic nu este ruptă, ci se menține într-o legătură imanentă. Ele au un caracter viu. Când se vorbește de idealuri, de idealurile exterioare ale unei epoci, în realitate nu este nimic altceva decât o iluzie care separă valorile de fondul lor subiectiv, întocmai cum se atribuie destinului realitate obiectivă, în afară de structura internă a omului. Exterioritatea și transcendența valorilor se realizează acolo unde omul se plasează în fața lumii istorice, unde trăirii naive și spontanei ia locul perspectiva și înțelegerea, omul fiind dincolo de fluxul și devenirea concretă a existenței. În asemenea condiții,

el consideră valorile în autonomia lor de fondul de viață din care s-au născut. Caracterul autonom îl păstrează toate pentru perspectiva lui. Nu este același caz atunci cînd o epocă urmînd alteia creează alte valori, cele ale epocii anterioare devenind pentru ea exterioare, fiindcă în acest caz exteriorizarea vizează numai o regiune îngustă a acc-tora. Perspectiva istorică pentru viața unei culturi, înțelegerea dezvoltată la exces dovedesc în mod evident o deplasare a axei spirituale din cadrul trăirii ca atare.

Perspectivismul istoric este expresia imposibilității omului de astăzi de a se mai atașa unui cerc îngust de valori precum și a epuizării fondului productiv al culturii moderne.

O cultură se analizează în expresii limitate. Creația este posibilă numai în astfel de condiții. Pretenția de universalitate care domină în cultura de azi este manifestarea eclecticismului acestuia.

Ce este tendința înspre sinteze mari, decît o expresie a acestui eclecticism?

Este evident că sintezele de care vorbim nu sunt construcțiile unei sistematice de stil clasic în care lumea este simplificată de o viziune subiectivă, ci de sintezele pe bază istorică și psihologică. Ele sunt posibile numai datorită faptului că suma de valori realizată istoric este actualizată. Eclecticismul încearcă o îmbinare între diversele sisteme de valori, îmbinare destul de artificială, deoarece acestea, deși nu sunt diferite structural — cum se întîmplă cu valorile diverselor culturi într-o considerare comparativă — nu este mai puțin adevărat că răsar din experiențe specifice, care nu pot fi retrăite toate simultan. Actualizarea de care vorbeam aduce pe un plan teoretic valorile în articulația lor formală. Aici este sensul exteriorității și transcendenței lor pentru omul de azi.

Eclecticismul se naște acolo unde energia productivă s-a epuizat, unde posibilitățile s-au secătuit. Chiar în orientarea lui el nu intenționează creația, ci o combinare de elemente. Numai că aceasta nicicînd nu poate fi organică, deoarece nu rezultă dintr-o cristalizare firească, intervenția artificială fiind prea evidentă. Așa cum îl concepem aici — nu numai în realizare individuală, dar ca un punct final în viața unei culturi — eclecticismul constituie un fel

de bilanț al acesteia. El nu dovedește prezența unor dizarmonii sau a unor antinomii de la baza culturii, cât multiplicitatea de tendințe, diversitatea de expresii sau bogăția de forme, pe care el le prezintă simultan într-o sinteză subredă. Pentru o cultură el este un semn de agonie.

În experiență, în trăire se realizează o viață în prezent; clipa este trăită fără chinuitoarea raportare continuă la trecut sau la viitor. Aici se întâmplă o sustragere de sub tirania timpului. Momentul devine eternitate.

Perspectiva deschide o înțelegere pentru procesul universal al timpului. Veșnicia este concepută ca existență într-o devenire continuă sau ca reală și tangibilă la capătul unei desfășurări cosmice, cum e în unele metafizici religioase. Sub unghiul devenirii, cultura se rezolvă într-o totalitate de forme finite și relative. Istoricismul și relativismul rezultă din predominarea timpului și a devenirii în aprecierea culturii, ca realitate istorică. Nașterea lor se datorește de asemenea refuzului oricărei naivități. Simțul de orientare perspectivă în lumea istorică derivă și din intensificarea conștiinței în procesul ei de dualizare cu viața. Conștiința în lumea contemporană s-a dualizat pînă la paroxism de existență. O dialectică internă a provocat această separație numai în parte. Ea ține de fenomenul destrămării culturii moderne. Omul nu se mai simte încadrat într-o categorie limitată și închisă. Intensificarea conștiinței pînă la paroxism l-a adus într-o situație cu adevărat tragică: la incapacitatea de a se determina pentru o categorie sau un sistem, la imposibilitatea de ierarhizare a conținuturilor spirituale și istorice, la eliminarea participației fecunde și productive la orice formă de spirit. Pentru spiritele mai superioare, care n-au fost atinse de eclecticism, reflexia sceptică, dezabuzarea sau contemplația au devenit note esențiale pentru viața lor spirituală.

Din multiplicitatea de tendințe derivă și faptul unei absențe de convergență precis determinată a elementelor culturii actuale. Există și astăzi probleme centrale; numai că ele nu mai au acea predominare care altădată reprezenta o expresie a unității spiritului. Există și o altă cauză — specific modernă — a absenței de convergență în cultura de astăzi. Lumea modernă a cunoscut procesul destrămării

unității spiritului prin autonomizarea diferitelor forme ale acestuia. Dacă Evul mediu a reprezentat o strălucită convergență și unitate prin predominarea religiei, renașterea prin predominarea artei, barocul prin cea a mecanicii, trecînd peste romantism și pozitivism, care și-au avut de asemenea formele lor favorite, cultura contemporană nu mai manifestă o astfel de unitate. Autonomizarea diverselor forme și obiectivațiuni ale spiritului nu trebuie înțeleasă ca o divergență totală. Cercetările noi au stabilit ce semnificație au afinitățile dintre acestea, afinități ce leagă și condiționează între ele structura socială, economică, spirituală etc. Afinitățile nu le descoperă decît o pătrundere substanțială a conținuturilor. Pentru omul care nu cercetează conexiunile interioare, divergența rămîne, cauzînd împrejurări de dezorientare. Formal, diversele discipline par a manifesta o completă ireductibilitate; o terminologie proprie pentru fiecare, delimitări precise ale granițelor, conturarea liniilor de diferențiere le-au izolat unele de altele. Numai o viziune intuitivă, care să spargă barierele formale cu caracter diferențiatoriu, ar mai putea restabili o unitate aproximativă a spiritului.

Reacțiunea împotriva oricărui fel de formalism a răsărit nu din faptul unei prea mari libertăți, ci din faptul că o predominare a formelor a schematizat viața, i-a distrus spontaneitatea printr-o anchilozare excesivă. Din acest motiv, apologia și exaltarea mobilității și a primitivității au o justificare mult mai adîncă decît se crede. Omul vrea să se elibereze de presiunea formelor unei culturi îmbătrînite. Entuziasmul pentru tinerețe, care a devenit astăzi o adevărată frenezie, derivă din orientarea admirativă pentru spontaneitate și irațional. Dincolo de un mecanism complex, dincolo de elaborațiile culturii, omul tinde înspre o apropiere de originar, de datul pur nefalsificat de categorii. Este mai mult decît interesant de a arăta care sunt expresiile cele mai preferite ale omului de astăzi și care manifestă nu atît o realitate, cît o vagă nostalgie după realități pierdute. Nu există frază în scrierile autorilor preferiți ai lumii actuale, în care să nu găsești una din aceste expresii: irațional, originar, autentic, intuitiv, trăire etc. . . . Tragicul omului de astăzi — care devine un tragic

al culturii contemporane — rezultă din dezbinarea dure-roasă între conștiință cu tendințele ei centrifugale și tendințele centripetale înspre naivitatea și iraționalitatea vieții. De aici derivă paradoxul: orientarea *conștiință* înspre naiv și irațional, paradox care arată că pentru momentul istoric actual nu există salvare.

Adevărul este că omul n-a fost nicicând mai puțin naiv decât azi. Cum ar putea fi altcumva în epoca în care istorismul mai dămină și psihanaliza are primatul? Psihanaliza a distrus în mare parte credința în cultură și în progresul ei. În actul creației, care este esențial pentru orice idee sau concepție de cultură, ea descoperă substraturi a căror cunoaștere diminuează entuziasmul pentru ceea ce epocile clasice ale umanității au numit caracterul ideal al culturii. Nu că în ea însăși psihanaliza ar fi reprobabilă, ea bazându-se pe date reale, dar faptul de a face din orice om un analist, un spectator al lui însuși, o situează într-o poziție cu totul particulară pentru lumea de astăzi. Psihanaliza — nu ca o preocupare pentru specialiști, ci răspîndită și cultivată de public — nu putea să apară decât în fazele de decadență ale unei culturi. Dacă psihanaliza a distrus într-o măsură oarecare credința în cultură, nu este mai puțin adevărat că ea însăși este expresia și rezultatul unei plictiseli nelămurite pentru fenomenul culturii. Cine mai *crede* astăzi în personalitate, ideal sau progres, care sunt elemente constitutive ale unei culturi? Altădată, pronunțarea lor era însoțită de o notă afectivă; de aceea se credea în ele. Pentru noi și-au pierdut semnificația, devenind simple scheme. Lucrurile acestea nu trebuiesc constatate cu un sentiment paseist de regret. Personal, sunt încântat de resemnarea și scepticismul puternic al timpului nostru. Acestea trebuiesc spuse fiindcă numai așa înțelegem specificitatea momentului istoric actual și raportul lui cu structura culturii moderne.

Plictiseala de cultură rezultă și din problematismul omului contemporan. Un exces de problematică l-a dus la imposibilitatea de a trai aspectele și formele vieții pentru el și pentru ele, de a deplasa axa din experiență în problemă. Această deplasare este caracteristică omului

în genere. Atunci, însă, când ea se realizează în exces, orice echilibru s-a prăbușit.

Viața își pierde eventualul ei farmec atunci când este scoasă din conținuturile ei firești. Pentru o fire neproblematică, formele existenței sunt trăite unitar. Dezbinările apar acolo unde lucrurile sunt scoase din cadrul lor natural.

Peste aceste incertitudini, peste acest exces de problematică n-a putut trece nici mișcarea religioasă contemporană, care prezintă un exemplu strălucit pentru ceea ce este în conștiința vremii dorință, apăsătoare intențională și imposibilitatea realizării integrale. Un curent religios este fecund numai întrucât pleacă din religiozitate, dintr-o simțire adâncă. Religia constituie articulația sistematică în a cărei (*sic!*) plan teoretic subiectivitatea experienței religioase este obiectivizată cu categorii formale. Simțirea sublimându-se pe un plan abstract, devine, printr-un proces de elaborare, comunicabilă și inteligibilă. Decît, acest proces este totdeauna o denaturare, o denaturare fatală. În lumea contemporană s-a petrecut, însă, un fenomen cu totul contrar acestuia, un fenomen cu adevărat paradoxal, rezultat din alcătuirea internă specifică a culturii de azi. Toate valorile menținîndu-se într-o relativă exterioritate față de un fond antropologic, transcendent energiei subiective, era fatal ca și religia să se prezinte constituită și în afară de acest fond și de această energie. Cultura contemporană n-a produs valori religioase, fiindcă procesul și-a marcat evoluția dinspre problematică înspre religiozitate, întocmai cum prinderea originarului și a vieții, sau a primitivității, devine șovăielnică sau iluzorie, deoarece elementele culturii nu pot fi integral părăsite, această prindere existînd doar ca intenționalitate.

Nu a lipsit vremii noastre neliniștea care s-o îndrume înspre preocupările religioase, ci spontaneitatea productivă, singura capabilă de a da naștere unei mișcări fecunde. La omul de astăzi n-a existat și nu există decît voința de a crede. Că el trăiește în iluzia unei autenticități, aceasta este evident fără necesitatea unei speciale psihologizări de stil mai nou. Voința de a crede rezultă din o necesitate de a depăși structura antinomică a vieții, de a trece peste dezechilibru sau incertitudine. Cum o realizare integrală a

experienței religioase nu este posibilă, întrucît omul viețuiește cu elementele culturii în alcătuirea ei actuală, apropierea de religie a devenit pentru el o încercare plină de nesiguranță. Este interesant de remarcat că pentru cei mai mulți din zilele noastre contactul cu religia nu le-a adus acea împăcare senină și uici echilibrarea interioară, ci o viață chinută, contradictorie, plină de tumult și disperare. Trecerea de la religie înspre religiozitate este constituită și de faptul că omul s-a îndreptat înspre realizările obiective și istorice ale spiritului religios, care i s-au prezentat lui în sfera lor transcendentă. Este o orientare, o îndrumare intenționată, nu o elaborație sau productivitate. Voința de a crede este expresia acestui chin launtric, rezultat din incapacitatea de adaptare integrală la o sferă de valori religioase. Ceea ce a mărit în plus o dezvoltare enormă a discuțiilor religioase a fost rezolvirea contradicției dintre caracterul istoric și concepția caracterului absolut al religiei. Modernismul catolic a încercat un compromis între aceste două caractere. De fapt, această problemă nu se pune omului religios. El nu trăiește experiența religioasă prin raportare la obiectivitatea istoriei, ci prin sentimentul viu al prezenței realității metafizice. Problema istoricismului în religie îi e exterioară. Pentru acesta este chinuătoare, fiindcă nu există posibilitate sau o ieșire convingătoare din ea.

Istorizarea conștiinței și a culturii dacă a constituit o relativizare a valorilor, democratizarea culturii este o expresie a sărăciei calitative. Valorile culturii răspândite pe o sferă mare se omogenizează, își pierd specificitatea și diferențierea lor care le da caracterul de structuri organice. Alușimea le trăiește superficial, fiindcă ele îi vin complet din afară. Criteriul cantitativ nu este valabil în aprecierea fenomenelor culturale. Abundența scrierilor de astăzi nu dovedește absolut deloc o profunzime. Ele sunt produsul unei epuizări a instinctului creator. Majoritatea acestor scrieri sunt monograme, opere care încearcă reconstituirea de procese spirituale pe care le-au încercat alții; altele sunt cu conținut istoric. Ceea ce le caracterizează pe toate nu este o manifestare a unei spontaneități personale, ci

Încercarea de a înțelege forme apuse, de a descifra un complex de condiții și situații care au însoțit o existență.

Toate acestea derivă în cele din urmă din terminarea și epuizarea valorilor pe care le-a produs cultura modernă. O cultură nu poate să treacă peste ea însăși. Suma de valori închisă în posibilitățile ei este limitată. Specificitatea unei culturi are de altfel ca presuposiție această limitare. Cultura greacă n-a dispărut în urma cuceririlor romane, ci fiindcă posibilitățile ei s-au epuizat. Este iarăși adevărat că asemenea intervenții exterioare pot înăbuși dezvoltarea unei culturi (exemplul culturii Maya). Acestea nu dovedesc nimic împotriva tezei noastre, întrucât o cucerire poate să însemne o distrugere, dar tot așa poate să nu fie.

Direcția imanentă unei culturi, sensul închis în destinul ei trebuie să se desfășoare într-un dinamism care nu se sfârșește decît atunci cînd valorile pe care ea le are în fondul intern s-au consumat. Dacă se invocă împotriva acestei concepții multiplele posibilități ale omului, nu trebuie să se uite că acesta se naște într-un cadru de cultură al cărui destin devine și al lui. Omul ca o ființă istorică este în mod fatal prizonierul unor forme în afară de el. Cum însă o dezvoltare treptată îi ascunde această relație aprioric determinată, el se simte într-un raport de imanență cu aceste forme. Numai epocile tulburi zguduie acest raport, revelîndu-i existența lui pură în fața formelor istorice.

Afirmarea că motivul determinat al destrămării culturii moderne ar deriva din natura individualistă a acesteia este nevalabilă, întrucît pentru fenomenul destrămării sau al decadenței este irelevantă structura ca atare a acelei culturi, el fiind fatal. A decăzut cultura antică din cauza predominanței valorilor estetice? Nu, ci din motivul că ele, desfășurîndu-se în procesul istoric al acesteia, și-au epuizat conținutul. Considerarea culturii cu perspectivele unei axiologii relativiste revelează acest fenomen.

Individualismul și liberalismul, fructe ale modernității, epuizîndu-se, se consumă implicit și substanța culturii moderne, cu toate celelalte expresii corelative.

Acestei limitări și acestei decadențe într-adevăr inexorabile, caracteristice fiecărei culturi, i s-a opus caracterul

complimentar care ar oferi o imagine de universalitate din întregirea reciprocă dintre culturi. Un spirit ce s-ar complace numai în comparații ar putea găsi eventual o justificare a acestei pretenții. Numai că această imagine de universalitate, neputându-se realiza în concret, devine arbitrară și prea multiplă pentru a fi unitară. Ea ar avea o justificare mai adâncă, atunci când procesul umanității ar dovedi o convergență sau o finalitate dincolo de pluralitatea culturilor, când valorile s-ar totaliza într-o lume supra-istorică și n-ar cădea pradă devenirii și distrugerii. Și apoi, din moment ce omul ca ființă istorică nu este capabil de universal, de ce să alcătuim o formă de universalitate iluzorie?

Conștiința acestei inconsistențe a culturilor este foarte vie în lumea contemporană. Pe lângă elemente care se pot deduce din constatările de la început, există și concepția, astăzi foarte dezvoltată, după care istoria universală este constituită din structuri specifice de cultură, concepție care a anulat orice credință în vreun sens valabil pentru dezvoltarea istoriei, ca o totalitate supraordonată acelor structuri de cultură. Sensul există numai în procesul acestora; dar un sens specific pentru fiecare. Împlinirea destinului lor le aduce la conștiința agoniei și decadenței. În cultura contemporană s-a realizat o conștiință a împlinirii destinului culturii moderne. Expresiunea acestui fapt este sesizabilă și în dispoziția apocaliptică și escatologică a acestei conștiințe. Presimțirea sfârșitului ia proporții și semnificații cosmice, o sensibilitate maladivă colorează cu dezechilibrul său un întreg proces universal. Ceea ce se limitează la un cadru îngust devine proiect pe totalitatea unei desfășurări. Prezența viziunilor apocaliptice și escatologice dovedesc o (*sic!*) dezintegrare a omului din viață, o suspendare între neant și existență, imposibilitatea de a găsi un echilibru în prezent. Obsesia sfârșitului este rezultatul unei temeri de viață, a unei fugi de prezent, o asimilare nebună în demonia devenirii și a timpului. Dacă integrarea naivă în viață presupune viețuirea în moment, dezintegrarea este o luptă cu desfășurarea temporală. Apocaliptică și escatologie nu apar decât în vremuri turburi. Concepția sfârșitului apropiat al istoriei rezultă din acest gen de obsesie și neliniște. Spiri-

tul profetic este astăzi în plină manifestare. Sub influența lui nu trăiesc numai câțiva inspirați, ci aproape fiecare individ. Haosul din societatea actuală este provocat de această tendință de afirmare a tuturor indivizilor și a mîinii. Este un fapt sigur că trăim într-un proces de atomizare socială. Liberalismul a rupt legăturile organice care constituiau comunitatea, a izolat de indivizi distrugînd spiritul de solidaritate vie. Spiritul monadologist al liberalismului a sîrșit într-o atomizare mecanică. Statul, conceput ca un cadru exterior și formal, detașat de organismul concret al societății, ca o formă mecanică transcendentă realității istorice, este produsul unui raționalism pe care viziunea liberalistă l-a avut ca un corelativ. Reacțiunea împotriva raționalismului, împotriva spiritului și formelor acestuia este mult mai justificată decît a fost capabilă să lămurească o polemică superficială. Acesta nu este astăzi atît de demodat fiindcă refuză transcendentului existența și valoarea (obiectiv nevalabilă și neadevărată), ci fiindcă n-a avut o comprehensiune pentru viață, pentru ceea ce caracterizează nota ei specifică și diferențială, cu toate consecințele.

Este un merit al gîndirii contemporane de a fi accentuat metoda după care elementul ireductibil dintr-o structură ne aduce spre o mai adîncă inteligibilitate, decît procedeele reductive care anihilează orice simț pentru concret.

Raționalizarea este o artificializare. Procedeele ei constructiv neglijază unicitatea și iraționalitatea din fenomenele realului.

Admiterea iraționalului a adus la o înțelegere mai vie a productivității vieții, precum și a relativității ei. Transcendența abstractă a timpului din viziunea mecanică a fost înlocuită de imanența lui calitativă, în care temporalitatea existenței exclude orice dualism schematic. Orientarea înspre conținuturi și înspre elementul temporal din ele a dus la o mai puternică dezvoltare a perspectivei relativiste.

Ce sens pot să aibă pentru omul de astăzi unele curente cu tendințe platonizante?

Ele sunt simple încercări izolate de a depăși relativismul, prin admiterea unor idei transcendente la a căror raportare

contingența empirică să câștige un sens sau o valabilitate, forme eterne la participarea cărora aspectele temporale ale existenței sunt ridicate din sfera distrugerii și a pieirii. În cultura contemporană sunt, însă, numai câțiva izolați care mai cred în idei. Sentimentul general este acela care le relativizează și pe ele. Nu din aprecieri superficiale, ci din cauză că încercarea de apropiere intuitivă de viață distruge credința în valabilitatea intemporală a ideilor, în caracterul lor absolut, revelând rădăcina vitală din care ele pornesc și incapacitatea lor de a modifica efectiv esența irațională a firii.

Chiar atunci când acestui platonism i s-a răpit coloratura substanțialistă, determinând numai un caracter funcțional al ideilor, scheme intemporale regulative, scepticismul nu și-a redus critica lui severă.

În felul acesta, ideile și formele istorice ale culturii au ajuns în acea poziție de exterioritate și transcendență față de om, care le asigură autonomia și moartea.

Concepția destinului istoric al culturilor elimină posibilitatea soluțiilor. În genere, soluțiile sunt simple vorbe. Trebuie să le recunoaștem o minimă eficacitate în problemele mici ale zilei, dar când e vorba de sensul immanent al unui fond de viață, eficacitatea lor este iluzorie. Soluțiile izvorăsc, în acest caz, dintr-o incompreensiune, dintr-o incapacitate de a înțelege caracterul ineluctabil al devenirii istorice. Absolutismul spiritului normativ a crezut totdeauna că indicații transcendente realului pot modifica structura acestuia. Sistemul normelor, când e vorba de un destin istoric, este gol de orice conținut și de orice forță determinativă. Se spune: criză morală! Repede se propun câteva procedee de îndreptare. Dispariția credinței în idealuri, care este vădită în lumea de astăzi, are motive mult mai serioase decât o primă privire poate să descopere. Omul nu se mai poate determina pentru un sistem de valori, pentru ca să trăiască în cultivarea lor. Un perspectivism, care n-are nimic dintr-unul estetic, l-a adus pe om în fața vieții, a culturii și a tuturor realizărilor, spre a le măsura valoarea, spre a le înțelege în conținutul lor interior.

Neapărat incertitudinile actuale au un caracter de provizorat; ele nu sunt definitive. Alte forme de cultură vor

da naștere altor valori. Problema se pune, însă, pentru momentul actual, pentru structura culturii contemporane și pentru omul de astăzi. Considerarea aspectelor culturii în relație cu fenomenele prezentului nu se poate realiza în condițiile unei absolute impersonalități. Aceasta nu din cauza unei colorări subiective a faptelor considerate, ci din motivul unei necesare derivații, din aprecierea ca atare, a unei atitudini de viață. În această privință, nu este inutil a aminti cum problematica studiilor istorice de la sfârșitul veacului trecut și de la începutul acestuia, deși întemeiată pe cercetări metodologice, pe principii formale și schematice, s-a isprăvit în chestiuni privitoare la atitudini și concepții de viață. Încadrarea individului în procesul istoric îi impune acestuia o cristalizare de atitudine în evoluția căreia factorul totalității concrete a istoricului imprimă forme supraindividuale. Întocmai cum formele particulare de cultură sunt simbolice pentru o totalitate superioară lor, tot așa expresiile concrete ale individualității devin simbolice pentru aceste forme particulare. Atitudinea de viață a omului de astăzi este un amestec de resemnare, cinism și contemplație. Dacă altădată morala avea o consistență, bazată pe criterii a căror valabilitate era unanim admisă, astăzi ea și-a pierdut — atât teoretic cât și practic — acel caracter tranșant și riguros, care demarcă binele de rău. Cine ar mai putea spune ce e binele și ce e răul? Viața este indiferentă principiilor și criteriilor moralei. Din acest motiv, nu este de mirat că în natura eticului intră implicit elementul *problematic*, care convertește spontaneitatea oricărei atitudini într-un complex de situații indecise. Excesiva discuțiune din timpul nostru asupra fundamentelor eticii s-a transformat într-o critică a acesteia. Cu drept cuvânt, omul își pune întrebarea plină de nedumerire, avînd în față etica tradițională. Cine știe dacă binele nu este răul și răul binele?!

Îndrumarea înspre stoicism și înspre o concepție tragică a existenței, care este foarte vizibilă în produsele cele mai caracteristice ale culturii contemporane, este pe deplin

Justificată din moment ce omul descoperă prea multă inconsistență în valorile pe care le-a cultivat și prea multă iluzie în idealuri. Deocamdată, pentru omul de astăzi nu mai există decît cunoașterea destinului său și a culturii din care face parte.

Azi, anul I, nr. 2, apr 1932, p 166—178.

OSKAR KOKOSCHKA

Dacă Picasso este caracteristic pentru timpul nostru (înțelegînd ultimele decenii), prin mobilitatea și spiritul proteic parcurgînd o serie întreagă de curente, fiind incapabil să găsească o consistență spirituală, Kokoschka este nu mai puțin reprezentativ prin anxietatea și involburarea cărora el le-a dat o expresie plină de dramatism. Există în toată opera acestuia o insatisfacție continuă, o teamă de lume, o groază de viitor, care-ți dă impresia că în viziunea lui Kokoschka omul nu răsare din lume, ci a căzut dezorientat într-o existență străină firii lui. Anxietatea este atît de puternică, încît ea devine semnificativă prin ea însăși, ca expresie autonomă, individul care o trăiește ajungînd doar un simbol pentru o stare sufletească esențială. Numai în acest sens se poate vorbi de artă abstractă la Kokoschka, referindu-ne la absolutizarea expresiei, iar nu la o puritate formală sau la un schematism linear. Căci este o caracteristică a acestei arte de a reduce pînă la negație linearul. Acesta este prezent numai acolo unde o expresie sau o trăire acceptă forma, unde există o adecvare între delimitările formale și conținutul obiectivat. Prezența linearului indică aproape întotdeauna un echilibru interior, o stăpînire lăuntrică și o armonie posibilă. Este o existență închisă, care își găsește rezerve și posibilități în ea însăși. Epocile clasice au cunoscut totdeauna o înflorire a linearului. Unde liniile dispar iar conturul devine iluzoriu, acolo orice ideal de clasicitate devine imposibil. Conștiința anarhizată a lui Kokoschka (pe care aici îl considerăm numai

ca pictor, iar nu ca dramaturg) a distrus consistența sufletească a omului, prezentându-ni-l prizonier în vârtejul unui haos. Chinul și învolburarea lăuntrică devin constitutive pentru lumea exterioară. Nu este numai un haos interior, dar și unul exterior. În această privință, Kokoschka nu este un izolat. Nu pot să vorbesc de aceste lucruri fără să-mi apară înaintea tabloului fascinant *Peisaj apocaliptic* al lui Ludwig Meidner, care prezintă o viziune a unei lumi unde obiectele și-au părăsit încadrarea normală, aruncându-se într-un elan absurd, în care haosul este norma, iar nebunia intenția. Apocaliptica aceasta nu este religioasă, nu vizează un proces de mântuire, ci este fructul disperării. În întunericul pe care-l revelează această viziune nu apare lumina, precum în sufletul abandonat disperării nu apare speranța mântuirii. Arta lui Kokoschka este o expresie a dezagregării sufletești. Nu-și găsește aici o justificare mai adâncă absența linearului? O dezagregare sufletească refuză consistența formală și anulează conturul. Pentru aceasta, trebuie fluiditatea picturalului, întrepătrunderea elementelor într-o continuitate și mobilitate calitativă. Decît, aici picturalul a atins expresia paroxistă. Pînă acum, reprezenta o modalitate de remarcare a nuanțelor, în care individualul participa la o totalitate calitativă fără să reprezinte o izolare din acea totalitate. La Kokoschka este o revoltă, o expansiune a tuturor elementelor într-o tensiune nebună, o explozie calitativă a întregului continent. Ce rost mai are echilibrul nuanțelor? Nici unul. Din acest motiv, se poate vorbi de o sombrare a picturalului în pictura ultimelor decenii, care va da posibilitate de recrudescență linearului, recrudescență vizibilă în tendințele noi ale arhitecturii funcționale.

Insuficiențele tehnicii formale în opera lui Kokoschka nu țin, cum s-a afirmat greșit, de o incapacitate artistică, ci sunt condiționate și rezultate dintr-o viziune originară a lumii. Saltul în haos și în neant, esențiale acestei perspective, elimină orice gen de problematică a formalului. *Der irrende Ritter*, tematic, anulează preocuparea de formă. Plutirea în haos, care este substanța acestui tablou, ne descoperă o voluptate în deznădejde, o încîntare nebună în procesul propriei prăbușiri, un extaz al neantului.

Un masochism metafizic amestecă voluptatea în fenomenul dezagregării și găsește o plăcere în haosul cosmic. Trăirea neantului în artă dovedește o completă zdruncinare a echilibrului vital. Tot ce a creat Kokoschka revelează o dezintegrare din viață, o chinuire și o torturare a vitalului, pînă acolo unde tragedia se amestecă cu caricatura, iar groaza cu grotescul. Anxietatea continuă este drumul cel mai sigur în haos și neant.

Gândirea, anul XII, nr. 7—9, sept.—nov. 1932, p. 333 - 334

TIMP ȘI RELATIVISM

Problematika atît de complexă a relativismului nu poate fi clarificată prin remarcarea exclusivă a unei surse din care a derivat perspectiva relativistă a vieții. Pentru o înțelegere integrală a acesteia, ar trebui considerați istorice ample, în care s-ar arăta în ce moment din viața unei culturi apare relativismul și dacă acesta rezistă unei discuțiuni de natură principială. Ceea ce vrem să remarcăm aici privește relația strînsă dintre un sentiment specific al timpului și relativismul.

Există oameni, încadrați într-o anumită epocă istorică, pentru care succesiunea temporală se reduce la o trăire liniștită și echilibrată a clipeilor. Viețuirea aceasta nu creează o discontinuitate între clipe, ci le soarbe în ele însele, în posibilitățile lor proprii și în conținuturile lor interioare, fără o raportare continuă a uneia la cealaltă. Eliminarea relației nu se întîmplă în mod conștient, printr-un efort voluntar, ci rezultă dintr-o imposibilitate organică de a transcende asimilarea imanentă în temporal. Epocile clasice ale umanității au cunoscut această viețuire liniștită și echilibrată a timpului într-o măsură inegalabilă. Dar nu numai epocile de stil clasic, ci toate epocile creatoare din istorie au avut un sentiment pozitiv al timpului, în care clipa, pentru a întrebuița formularea atît de profundă și de sugestivă a lui Sören Kierkegaard, devine un reflex al eternității. Conștiința că devenirea temporală are un caracter de îmbogățire pentru subiectivitate, că succesiunea reprezintă o însumare, iar transformarea o totalizare, este

**atît de puternică în omul din aurora sau eflorescența cultu-
rilor, încît o problemă specială și chinuitoare a timpului
nu poate exista pentru el. Este absolut imposibil să ne închi-
puim în epoca omerică, în gotică sau în Renaștere, un
sentiment unanim al demonismului temporal, al chinului
devenirii și al fatalității distrugerii. În toate epocile crea-
toare ale umanității, omul a simțit *prezentul* într-o anume
consistență, ca un moment hotărîtor, care, dacă intra în
dynamismul temporal, nu-și anula ființa lui în vârtejul
demonic al acestui dinamism. Împăcarea cu timpul este o
împăcare cu lumea; căci este imposibil a găsi un echilibru
în lupta cu timpul, în antagonismul dramatic care face
din om o ființă pe care atît trecutul, cît și prezentul sau
viitorul nu-l pot satisface.**

Cînd se manifestă dezintegrarea din asimilarea în timp?
Istoriceste, fenomenul este observabil în perioadele de deca-
dență, cînd în locul oricărei naivități sau spontaneități
creatoare apare înțelegerea sau se intensifică procesul de
conștiință pînă la dezlipire de organic.

Omul conștient, în care dualismul viață și conștiință
s-a rezolvat cu primatul ultimei, are o perspectivă a infini-
tății temporale, nu întrucît aceasta ar fi eternitate fixă,
ci întrucît este constituită dintr-o progresiune fără limită.
Într-o astfel de perspectivă, insuficiența iremediabilă a
tuturor conținuturilor de viață este evidentă. Conștiința
paroxistă a timpului la omul de azi distruge orice consis-
tență a unui conținut de viață, fiindcă raportarea continuă
la altele revelează insignifianța, insuficiența și limitarea
conținutului respectiv, ca și a acelorora cu care este pus în
relație. Dacă altădată procesul temporal revela o îmbogățire,
astăzi el este interpelat în semnificația lui pur dramatică.
Pentru ce noi, oameni ai unei culturi care apune, nu ne
mai putem bucura de clipă? Sau pentru ce *dorim* să ne
bucurăm de clipă, dar nu putem? Fiindcă ne e frică de
clipa care urmează. Bucuria noastră este o bucurie de
agonie, cînd obsesiunea ireparabilului creează o falsă volup-
tate tremurîndă în sorbirea momentelor numărate. Este
foarte just că astfel de experiențe au fost făcute și altădată,
dar de puțini, de cîțiva torturați și chinuiți, deoarece există

o dramă a individului a cărei semnificație se situează dincolo de planul istoriei.

Relativismul contemporan este inconceptibil fără sentimentul demonic și dramatic al timpului de care vorbeam. Hipertrofierea sentimentului temporal a revelat ceea ce este neant în devenire și distrugere în proces. A fi relativist înseamnă a te situa dincolo de orice conținuturi de viață, a nu te putea atașa organic și naiv de nici unul.

În epocile naive, clasice și creatoare, orice conținut își are o semnificație în el însuși, el fiind trăit și considerat ca expresie a eternității. Pentru relativist, eternitatea în această accepție nu mai există, substituindu-i-se procesul temporal ca o progresivitate infinită. Întreg istorismul modern își are o sursă esențială în dezvoltarea excesivă a simțului temporal în omul modern. Pasiunea pentru istorie în cea mai generală accepție își are substratul în necesitatea modernului de a temporaliza, de a privi lumea sub unghiul succesiunii și al devenirii. Noi, cei de astăzi, suportăm tragedia temporalismului modern, nemairămânindu-ne altceva decât să îndurăm cu eroism un deznodământ fatal. Că metafizica iraționalistă este singura care trage ultimele consecințe ale acestor idei, este evident. Ea constituie numai aparent o salvare. Sunt unii, însă, care trag ultimele consecințe și care n-au nevoie de salvare.

Gândirea anul XII, nr 10, dec 1932, p 383-384

FERDINAND BRUCKNER

Succesul extraordinar pe care l-a avut opera dramatică a lui Bruckner nu-și găsește o justificare într-o tehnică revoluționară, ci în spiritul și atmosfera ei atît de caracteristice și de revelatoare pentru timpul nostru. Mă refer aici aproape numai la drama lui *Die Krankheit der Jugend*, unde spiritul tinerimii moderne, dezabuzată, chinuită și perversă, își găsește o expresie plină de un încordat dramatism. Ceea ce reprezintă filosofia lui Martin Heidegger, cu revelațiile ei asupra neantului și asupra morții, în planul metafizicei, cu nu mai puțină încordare și intensitate, în planul viziunii dramatice, reprezintă Ferdinand Bruckner. Pentru ce la Paris succesul lui a fost mult mai redus decît cel din Germania? Explicația este foarte ușoară pentru acela care își dă seama de atmosfera de inactualitate scandaloasă din Franța, de echilibrul rezultat din anchilozare și din incapacitatea de a prinde sensul problemelor actuale. Comparată cu tinerimea germană, cea franceză este lipsită complet de neliniște, de efervescență și de disperare. Urăsc atmosfera din Franța, din cauza satisfacției, echilibrului și sclerozei, care o inactualizează pînă la perimare. Ce poate să înțeleagă un francez, ce poate asimila el din zvîrcolirile unei tinerimi imorale din disperare, iar nu din estetism (cum e cazul imoralismului francez), perverse din suferință, iar nu din plictiseală?

Trebuie remarcat ca un fapt categoric că tinerimea germană n-a ajuns la iraționalism, disperare, decadență, tragedie și halucinație, în urma unor experiențe de esteți,

care, epuizînd posibilitățile vieții prezentate atitudinii lor spectaculare, ar fi recurs la perversiuni ca la un derivativ, ci o experiență dureroasă i-a dus la limitele rezistenței, unde drumurile normale nu mai au ce căuta.

Bruckner a revelat ceea ce este putred în această generație, disprețul pentru viață, imposibilitatea de a fi fericiți, insatisfacția etc., nu fără a pune un accent aprobativ. Pesimismul lui este distrugător și lasă un vid pe care nu-l pot suporta decît halucinații și iremediabilii desnădejzii. Ironia, atît de pronunțată (în special în drama *Elisabeta, regina Angliei*), nu are la el nimic din ușurința și spontaneitatea ironiei de salon, răsărită doar din satisfacțiile unei inteligențe suficiente sau dintr-un joc inutil și gratuit, ci din disprețul pentru contradicțiile vieții. Este un zîmbet amar care anulează orice plăcere naivă sau abandonare spontană. Comparația cu Frank Wedekind se impune. Acesta adusese acun cîteva decenii o atmosferă plină de tensiune, în care exagerarea atîngea grotescul. Pe cînd la Wedekind sursa tragicului era numai sexualitatea, la Bruckner ea își găsește o sursă mai adîncă într-un sentiment de viață. Amîndoi au găsit, însă, o expresie extremă și paroxistă a incertitudinii epocii.

Există și alt element care împrumută un caracter de actualitate vădită operei lui Bruckner. Mă refer la tipul de femeie pe care ni-l prezintă în *Die Krankheit der Jugend*, acel tip paradoxal, chinuit, lipsit de naivitate, pervers, în fine, femeia modernă complet dezorientată, care intrată în cultură nu se mai poate descurca, deoarece a fost prinsă într-un element eterogen, încît se poate afirma fără nici o exagerare că, dacă bărbatul trăiește o criză epocală, femeia trăiește o *criză de sex*, fiind pusă în fața alternativei de a trăi sau de a muri, în cazul cînd se va mai aventura prin cultură.

-

Gîndirea, anul XII, nr. 10, dec 1932, p 384.

☞ Încercările curente de tipologie se caracterizează printr-o absență impresionantă de spirit filosofic, printr-o lipsă de perspectivă mai amplă, care duc la o izolare și la o absolutizare a tipurilor, acestea nemairelevând fondul organic și unitar al culturii respective. O astfel de tipologie face îninteligibilă o cultură și distruge orice posibilitate de înțelegere globală, deoarece ea nu pleacă de la concepția că orice tip este o expresie revelatoare pentru un mediu istoric, ci consideră tipurile ca expresii divergente și autonome. Meritul filosofic al tipologiei d-lui Comarnescu este de a fi arătat, în deosebire de tipologiile curente, participarea vie a fiecărui tip la totalitatea care îl transcende, prezentându-ne astfel, în mod implicit, o fizionomie de cultură, care ne interesează mai mult decât descrierea psihologică a tipurilor din încercările empirice de tipologie. Care sunt elementele comune la *businessman*, femeia de club, preotul, profesorul, studentul, sportsmanul etc..., a căror remarcare să individualizeze o cultură și o concepție de viață?

Ceea ce caracterizează pe omul american este optimismul. Acesta trebuie să fie într-o măsură atât de mare dezvoltat, că însuși d-l Comarnescu, optimist prin temperament și concepții, simte necesitatea de a face rezerve uneori asupra lui. Pe când noi, europenii de astăzi, problematizăm totul, suntem incapabili de naivitate, nu acceptăm nimic fără o dureroasă și chinuitoare cercetare, vorbim de tragic pînă la banalitate, iar de echilibru și satisfacție ca de ceva

iremediabil pierdut, americanii viețuiesc într-o splendidă încredere și într-o naivitate îngerească. Vorbind de studentul american, d-l Comarnescu observă că acesta crede în posibilitatea de a rezolva orice problemă, conștiința lui nefiind zguduită de fenomenul insuficienței și limitării înțelegerii umane, precum nici de vreo îndoială asupra sensului ultim al vieții. „Omul american nu se teme de moarte pentru că nu are conștiința ei” (p. 207.) Neant, necunoscut sau moarte n-au pentru el nici un sens. O absență scandalosă de spirit metafizic a dus la apologia succesului și a muncii. „Francezul gîndește atît cît îi trebuie vieții; iar englezul activează atît cît îi trebuie vieții, pe cînd germanul gîndește atît cît nu-i trebuie vieții (adică mai mult); iar americanul activează atît cît nu-i trebuie vieții (adică mai mult sau, poate, prea mult)” (p. 45). Gălesc o strînsă legătură între absența spiritului metafizic la american și activismul excesiv, atît practic cît și teoretic. Deși d-l Comarnescu nu admite această legătură, pentru mine este oarecum evidentă. Fapta distruge procesul de interiorizare, iar munca face imposibilă contemplația metafizică.

Activitatea paroxistă din America rezultă dintr-o deficiență a interiorității și a spiritului problematic. Curiozitatea americană nu este de o calitate superioară, întrucît obiectul ei cu greu depășește sensibilul și valorile practice. Prefer, însă, de o mie de ori curiozitatea americană, orientată înspre exterior și practic, indiferenții românești, care nu rezultă nici din exces de meditație filosofică, nici dintr-o destindere a energiei vitale, ci din cea mai crasă impotență și platitudine, dintr-o deficiență constituțională care explică de ce a fi român înseamnă a trăi într-un mediu unde tragedia individului nu se poate rezolva decît prin moarte. În această privință, observația remarcabilă a d-lui Comarnescu o accept integral: „Americani spun da în fața oricărei posibilități, contrar francezilor care încep prin a spune nu, sau românilor, care stau la îndoială vroid să profite și de pe urma lui da și de pe urma lui nu” (p. 17).

Apologia muncii și încîntarea pentru efort și eficiență au dus, desigur, la primatul ideii de educație în America. Un optimism pe care noi nu-l mai putem înțelege a dezvoltat spiritul de intervenție continuă, necesitatea de a

devia destinele individuale de la sensul lor inițial înspre planul valorilor sociale. Pentru noi, cei familiarizați cu ideea de destin, de inexorabil și iremediabil, spiritul acesta pedagogic nu ne poate face decât melancolic. Pesimismul actual al Europei o face pe aceasta, cu drept cuvânt, incapabilă de a se mai entuziasma de realitățile americane. Nu este interesant că astăzi spiritul utopic din secolele trecute este complet perimat, că pentru europeanul de astăzi încrederea în viitor este șovăitoare pînă la inexistență, iar ideea de progres compromisă, astfel că orice european conștient simte vag agonia Europei și ascensiunea sigură a Americii? Pentru originile istorice ale optimismului american legat de spiritul utopist, nu pot să nu citez aceste cuvinte edificatoare: „Utopismul n-a murit în Statele Unite. Această națiune a început a se construi pe vremea în care utopismul înflorea în Europa occidentală. Ctitorii Americii l-au adus în sufletele lor, așternînd peste el acele viziuni de țară nouă, liberă și mare, mai apoi decăzute într-o civilizație tehnică și economică⁶⁰ (p. 46).

Nu am insistat asupra elementelor de individualizare a tipurilor și asupra structurii lor diferențiale, deoarece intențiunea noastră a consistat în degajarea sensului filosofic al acestei cărți, care este cea mai vie și mai fecundă încercare de tipologie socială din cultura românească.

Asst., anul II, nr. 1, ian 1933, p. 572—573.

REVELAȚIILE DURERII

Este una din particularitățile ființei noastre fragmentare de a nu putea avea o revelație integrală a realității, de a deschide numai perspective limitate și frînte, lipsite de cuprinderea totală și universală. Diversitatea experiențelor spirituale și complexitatea multiplă a trăirilor nu pot fi viețuite simultan, deoarece este o notă constitutivă a structurii noastre interne de a-și omogeneiza la un moment dat conținutul după prevalența unui tip oarecare de experiențe și viziuni.

Se realizează în acest caz un proces de cristalizare care individualizează specific viața noastră spirituală, determinînd perspectivei un sens închis în fondul acestor experiențe. În acest proces de elaborație interioară, se săvîrșește de fapt o purificare de o astfel de natură, încît elementele divergente sunt, dacă nu eliminate, înăbușite, constituind rezervorul posibilităților și capacitatea de surpriză de care dispune o individualitate. Perspectiva lumii este în mod fatal fragmentară, întrucît ea pleacă dintr-o individualizare cu totul particulară a vieții. Este drept că natura acestei individualizări nu ține numai de un factor irațional și ireductibil, ci și de determinante exterioare. Experiența intensă a durerii nu este realizabilă fără condiții favorabile din afară; capacitatea lor de influențare, însă, este cu atît mai mare cu cît mediul subiectiv dovedește o receptivitate mai bogată pentru durere.

Determinarea într-un anumit sens a acestei receptivități stabilește o cristalizare specifică. Cei orientați înspre

exaltarea dionisiacă, înspre viețuirea erotică sau asimilarea chtonică au instinctiv tendința de a elimina tot ce cade în sfera durerii; chiar cînd au experiența ei, tendința de ieșire din această sferă este atît de vie, încît o menținere silită echivalează cu o distrugere iremediabilă. Analiza diverselor experiențe nu are o valoare deosebită decît întrucît precizează capacitatea de revelare a lumii închisă în natura lor. Căci aici este sensul adînc al întregii noastre vieți afective și spirituale, care face din complexitatea acesteia altceva decît un joc sau o variațiune sterilă de motive identice, dezvăluind în structura lor imanentă posibilități considerabile de revelare. Potențialitățile bogate ale vieții personale au fost disprețuite de un raționalism fad ce găsea într-o impersonalitate abstractă și o obiectivitate vidă, calea de înțelegere și descoperire a existenței. Decît, existența ca dat calitativ, ce se obiectivează în structuri unice și diferențiale, nu este accesibilă decît trăirilor concrete ale vieții subiective. În regiunile ce interesează la maximum intimitatea ființei noastre, unde de o orientare într-o direcție sau alta depinde întreg destinul nostru, ce valoare mai poate avea o operațiune cu abstractiunea vidă a conceptului? Este ca și cum ai vrea să demonstrezi pe cale matematică infecunditatea stărilor depresive pentru un proces de cunoaștere a lumii, de înțelegere concretă a vieții, cînd din multiplicitatea de stări sufletești înrădăcinate organic, cele depresive au cea mai mare capacitate de revelare, fiindcă în ele este inclusă dezbinarea progresivă a eului de lume. Toată gama stărilor depresive, de la durerea simplă pînă la paroxismul durerii unde se sublimează în disperare, tind să aducă pe om în fața lumii, să-l separe de fire și să-l readucă, printr-un proces de întoarcere la locul de unde a pornit, la existență, prin suprimarea dualismului. De aci la toți acei ce sufăr intens o necesitate apăsătoare amestecată cu nostalgie după structura originară, a firii, o dorință de viață naivă, ca un refugiu dintr-o încredare dureroasă și chinuită.

În stările depresive, omul se simte ca separat în mod esențial de lume, ca formînd cu acea stea o dualitate ireductibilă. Nu este aici izvorul sentimentului singurătății, al senzației părăsirii și al abandonării în moarte?

Urmărind procesul durerii cum se realizează în ființa subiectivă, este a determina și variațiile de perspectivă în considerarea existenței, iar nu numai o desfășurare pe planul pur al subiectivității.

Dar mai întâi pentru ce există durere? Ar fi absurd să se răspundă că oamenii suferă pentru a înțelege lumea, că suferința își are o justificare a apariției și existenței ei în puterea de dezvoltare a lumii. Drumul cunoașterii este atât de dureros, încât cine n-ar renunța la el? Nașterea ca atare a durerii nu-și are o finalitate atât de înaltă; ulterior, se realizează procesul de purificare, fără ca acesta să fi fost inclus ca intenționabilitate. Faptul durerii în lume ține de caracterul de iraționalitate, bestialitate și demonie a vieții, care îi dau acesteia caracterul unui vârtej ce se mistuie în propria încordare. Suferința este o negație a vieții, negație închisă în structura ei imanentă. În caracterul demonic al vieții este implicată o tendință spre negativitate și distrugere, care pune piedici și consumă din elanul unui imperialism vital. Pe când în alte forme de autodistrugere ale vieții se desfășură un proces mai puțin sensibil conștiinței, în durere se realizează pe un plan dezvoltat al conștiinței, aceasta cu atât mai mult, cu cât intensificarea acesteia este inseparabilă de fenomenul suferinții. Imanența principiului demonic în viață anulează orice credință într-o posibilitate de purificare din rădăcini, într-o spiritualizare care ar converti orientările și direcțiunile ei înspre un plan ideal. Dacă viața este o imensă tragedie, atunci numai acestei imanențe a demonicului se datorește. Cei care îl neagă și trăiesc îmbătați de aroma viziunilor paradisiace dovedesc o incapacitate organică în a se apropia conștient de rădăcinile vieții sau că nu s-au desprins din ele, pentru a avea perspectiva dramei din adâncuri. Excesiva naivitate este opacă pentru dramatic. Atunci, însă, când omul este ars pînă în substanța intimă a ființei lui de flacăra durerii, când conștiința capătă o mare capacitate de dezinteresare fiindcă s-a eliberat de legăturile vitale, când viziunea capătă un caracter de puritate ce surprinde esența, înțelegerea pentru fenomenele capitale ale vieții ajunge la expresiunea cea mai pură. Dacă, în suferință, totalitatea naturii noastre subiective primește

o marcă de transcendență față de existența empirică, această transcendență nu trebuie interpretată în sensul acelei exteriorități raționale, care-și stabilește poziția complet din afară, ci ca o parte din fire ce se izolează de rest în urma unor experiențe capitale. Dezintegrarea din viață care se realizează în acest caz este produsă de experiența simțurilor, nu de concepții raționale. Căci împotriva sentimentalismului romantic vag și abstract, care a compromis prin exclamații feminine întregul fenomen al suferinței, trebuie reabilitată și afirmată realitatea simțurilor. Deși expresii ale părții celei mai concrete a ființei noastre prin care se realizează integrarea în existență, suprarafinarea lor duce la dezintegrare. În durere omul cugetă prin simțuri. Acest paradox vrea să arate că, prizonier în obsesiunile durerii, omul nu mai poate desfășura operațiunile inutile de combinare a ideilor, ci lasă simțurilor libertatea de a proiecta ceea ce se petrece în frământarea lor. Obiectivațiunile în acest caz poartă toate o marcă organică. Aici este explicația faptului pentru ce toate creațiunile izvorite din suferință sunt de o sinceritate perfectă. Ele placă dintr-o însingerare durabilă. Mărturisirile suferinței n-au valoare decât dacă dincolo de rînduri vezi pe om, care scrie numai pentru a nu striga. În orice domeniu se pot spune lucruri inventate și citite, numai aici nu. Din acest motiv, tot ce se afirmă în astfel de confesiuni este perfect valabil. Principiul contradicției într-o astfel de complexitate? Sistematică? Dar cine ar îndrăzni să scrie o sistematică a durerii? Toate formulele deplin încheiate și lectura a zece biblioteci nu echivalcă o experiență intensă a durerii.

Împotriva sentimentalilor și a tuturor acelor care suferă estetic, realitatea bolii descoperă sensul autentic al durerii și compromite definitiv superficialitatea celor care trăiesc estetic suferința. Toți aceia care consideră micile insatisfacții ale vieții ca suferință, care dau proporții unor contradicții și neliniști spirituale legate de instabilitatea și incertitudinile vârstei, care se pretind torturați fără perspectiva obsedantă a morții — toți aceștia suferă estetic, fiindcă în cazul lor nu este vorba de o zguduire permanentă a totalității ființei lor, ci de niște chinuri trecătoare și accidentale

pe care le exagerează o fantezie livrescă, fără un determinant mai adînc.

Întreaga artificialitate a acestora se manifestă în totala inconsistență spirituală, deoarece, fiind afectați exterior și superficial, dizarmonia dintre tendințele intime și cele cîștigate accidental devine fatală. Însăși mila este o suferință estetică, deoarece pleacă din motive străine: este o suferință de împrumut. Suferința pentru altul este sterilă și ineficace. Durerea este reală și adevărată numai la individul care suferă; căci nimeni nu poate suferi pentru altul. O lume întreagă poate să se chinuie pentru destinul cuiva; cu cît îl va schimba?

În suferință omul este absolut singur. Dar nu cea singurătate pe care o inspiră o trăire muzicală, în care plutești într-o fascinantă legănare deasupra lumii, din cauza unei plenitudini interioare excesive, cînd nu mai poți pune frîu unui conținut debordant și te avînți într-o expansiune de voluptoasă nebunie, ci o singurătate în care ești apăsător de existență, în care simți timpul și spațiul ca forțe adverse, detașate esențial de tine, fără a ajunge la sentimentul irealității vieții. Sentimentul pozitivității firii pe care-l încerci în durere nu este acela ce-l trăiești în exaltarea erotică, fruct al integrării în existență, ci acela care rezultă din conștiința unei realități ce se prezintă obiectiv în față. Acestui sentiment al pozitivității se datorește faptul că în durere nu ai senzația absolutei singurătăți, senzație nelipsită în disperare. Dacă marile dureri sunt mute, pentru ce omul devine liric în suferință? Paradoxal! Chiar fiindcă sunt mute și inexprimabile. Nu a atins lirismul expresiile cele mai pure în iubire și trăirea muzicală, stări a căror complexă intimitate nu este susceptibilă de o exprimare rece și obiectivă? Expresia lirică se naște unde un conținut, din cauza unei prea mari energii interne, nu mai poate primi nici o formă. Lirismul indică întotdeauna o infinitate internă. Paradoxul este a vorbi despre durere fără să fii liric. Aceasta înseamnă a fi filosof; ceea ce iarăși este un paradox al existenței.

Infinitatea durerii nu trebuie concepută în genul celui pesimism care încerca să stabilească superioritatea cantitativă a durerii față de plăcere. Departate de noi intenția

de a umbla cu balanța într-un domeniu atît de intim și de ciudat. Este mai mult sigur decît probabil că durerea e mai frecventă decît plăcerea. Dar nu această apreciere cantitativă importă, ci intensitatea calitativă a trăirii. Or, din acest punct de vedere, toate au margini, numai durerea nu. Senzația că ai intrat de mult în ea provine din excesiva intensitate cu care e trăită. Astfel, durerea nu se poate uita niciodată. A suferi mult înseamnă a cristaliza tot conținutul ființei noastre în jurul ei, a imprima o directivă ce izvorăște din structura organică a acestei ființe. Această organizare a vieții interioare nu este posibilă fără o tehnică a îndurării, fără o artă de a suporta durerea. A învăța să suferi este semnul cel mai elocvent al prezenței unui simț dezvoltat pentru eternitate. Modernii, cărora le lipsește acest simț, în deosebire de antici, nu știu nici să sufere, nici să moară. Nu că modernii ar suferi mai puțin — contrariul e mult mai adevărat — dar măsurînd totul după realizarea concretă și palpabilă în timp, au pierdut simțul împănirii interioare a omului, ca ființă ce-și măsoară valoarea cu eternitatea. Artă de a suferi, complexul întreg al tehnicii îndurării, pleacă din concepția că durerea reprezintă o cale de purificare, de ardere interioară ce ridică pe om pe un plan cu totul particular față de viață. „Mult i se iartă, fiindcă mult a suferit.“ Nu fiindcă a iubit mult. Aceasta înseamnă că prin durere omul cîștigă o anumită excelență în univers și că principiile ce se aplică omului comun pentru celălalt nu mai au valabilitate. I se iartă mult celui care mult a suferit nu numai din acest motiv, dar fiindcă el însuși iartă. Suferința este școala concosivității. A învăța să suferi este a învăța să ierți. De ce ierți? Fiindcă în durere te desprinzi progresiv de lucruri. În disperare, desprins de tot, ierți totul. Omul normal și mediocru, atașat de lumea înconjurătoare, interesat în frămîntările meschine, incapabil de a înțelege stările maladive, nu poate să ierte nimic, fiindcă atașarea de lucruri duce la iluzionare și la un fals absolutism. Toată viața omului normal se reduce în fond la interesul pentru obiect, la viețuirea în sine închis și limitat, la luarea în obiectivitate. El așteaptă totul de la timp; de aici rolul surprizei în viața acestuia. Incapabil să se ridice deasupra seriei

temporale, el este un prizonier al cursului demonic al timpului. Și atunci este explicabil de ce un om care suferă, chiar lipsit de cultură, nu poate fi mediocru. Aceasta cu atât mai mult cu cât a suferi înseamnă a avea destin. Existența individului normal, fără marcă subiectivă puternică, anonimă și ștearsă, este lipsită de destin, fiindcă absența oricărei complexități exclude orice caracter de unicitate. Or, numai aceia au destin care realizează o formă, o expresiune unică de existență.

Fiecare om își poartă destinul său fără ca altul să-și poată lua vreo responsabilitate, întocmai cum în suferință ești singur, nimeni altul neputându-și-o lua asupra lui. Acela care s-a crezut mîntuitorul lumii a fost mai mult decît iluzionat cînd a conceput o răscumpărare a păcatelor sau o preluare a suferințelor oamenilor. Cu cît suntem mai fericiți astăzi, dacă s-a jertfit pentru noi? Mîntuire? Dar mîntuirea este o iluzie și o imposibilitate. Concepția creștină a durerii este plină de iluzii, căci a suferi pentru suferințele lumii este tot atît de ineficace, ca și bucuria pentru bucuriile lumii. Ea nu a înțeles că nu se poate suferi pentru altul și că este inutil să scoți pe om din singurătatea durerii. Creștinismul a conceput aceeași solidaritate istorică în durere, ca și în păcat. Toată concepția absurdă a ispășirii istorice pleacă de aici. Nu există o viziune mai inumană decît aceea a păcatului. Există vreun păcat pe acest pămînt? Cred că nu. Un fals absolutism moral a tăcut din viață un păcat. Sunt convins că pentru creștinism viața e un păcat. Atunci cînd este imens de greu și aproape imposibil să spui ce e bine și ce e rău, acest radicalism al păcatului este revoltător. Sexualitatea, care este expresia cea mai puternică a vieții, prin care individul se încadrează în ritmul total al acesteia, este ea un păcat? O astfel de afirmare ar fi o crimă împotriva vieții. Iraționalitatea organică a vieții exclude ideea de păcat. Excesiva activitate de apreciere din toate religiile distruge din viață ceea ce are ea spontanitate irațională și elan nedefinit. Există și în durere o pornire înspre o continuă apreciere, dar aceasta numai în fazele embrionare, de dezvoltare a durerii, căci este în structura experienței îndelungatei suferinței renunțarea progresivă la morală, în care activitatea de valorificare își

atinge expresiunea cea mai vie. Viața este indiferentă conceptelor morale. Dacă soarele încălzește tot așa de bine pe toți, în afară de orice criterii, aceasta nu înseamnă altceva decât că în natura internă a vieții există un sîmbure irațional, care compromite de la început orice încercare de fundamentare metafizică a unei teleologii morale. Anarhizarea conștiinții și răsturnarea tuturor valorilor morale, care își găsesc o expresiune în incapacitatea de a mai formula o condamnare, își au rădăcina într-o rupere a contactului vital normal cu lumea.

Numai cei ce viețuiesc inconștient pot să formuleze o condamnare, deoarece criteriile morale sunt asimilate instinctiv, așa încît absolutismul moral este caracteristic mediocrităților. Viețuirea fără moral, rezultată din depășirea moralei, este o viețuire pe culmi. Inutil de remarcat cît este de periculoasă.

Dacă durerea are un sens? Dar viața însăși are unul? Este absolut sigur că o relativă fericire nu se poate cîștiga decât prin neglijarea naturală, nu prin excluderea voită, a problematicii distingătoare a finalității. Toți căutătorii de sensuri sunt oameni iremediabil pierduți. Este evident că ne referim la naturile problematice, nu la acelea care au găsit înainte de a căuta. Plecînd cu iluziile moralei în explorarea adîncimilor, te prăbușești, fiindcă este imposibil să nu atingi centrul substanțial al lumii în irațional și prin aceasta ruinezi orice spirit constructiv. Pentru ce acci care au căutat prea mult au sfîrșit prin renunțare sau disperare? Fiindcă este absolut imposibil să găsești în viață un sens a cărui valabilitate să fie evidentă și imperioasă. Să nu se obiecteze prin cazul atîtor problematici care au sfîrșit în experiența religioasă, deoarece aceasta constituie una din cele mai mari renunțări. Și apoi, pe aceștia religia nu i-a înseninat, ci au continuat în involburarea inițială. Sunt oameni absolut incapabili de fericire pe acest pămînt. Li se poate spune că sunt pe o cale greșită? Ca și cum ar fi responsabili! Sau sunt oameni fericiți și nu știu că sunt? Întrebare ciudată, dar fără temeii. De ce este atît de greu să renunți? Trecînd peste caracterul imperialist al vieții care opune o piedică esențială, o renunțare este atît de grea fiindcă ea nu este niciodată integrală, absolută și

rapidă, ci, realizându-se progresiv, creează o atmosferă de agonie îndelungă și voită. Nu poți arunca viața din tine bucată cu bucată, nu te poți diminua reducându-te la iluzie. O renunțare subită ca un trăsnet, da; însă aceasta nu este posibilă decât prin sinucidere. Viața este în tot cazul preferabilă neantului, fiindcă e ceva, pe când neantul? Ce motive se pot opune unuia în pragul sinuciderii? Numai motive absurde ca d. ex. să se gîndească la faptul că Dunărea nu curge înspre izvor sau că munții nu rîd. Voi găsi totdeauna destule motive absurde ca să nu mă sinucid. Vorbiți de muncă, de progres, de armonie? Prostii.

Numai în naivitate există posibilități de fericire; numai în asimilarea în ritmul naiv al existenței aceasta poate avea un eventual tarmec, atunci cînd omul se mulțumește cu posibilitățile limitate ale clipei, cînd, în locul perspectivei universalității temporale cu toate implicațiile relativiste, o trăire concretă epuizează tarmecul redus al momentului. Există, din punctul de vedere al experienței subiective, o eternitate în timp și o eternitate dincolo de timp. Eternitatea în timp vizează infinitatea seriei temporale, procesul ilimitat al devenirii, complexul nemărginit al succesivului, în care demarcațiile sunt anulate. Eternitatea dincolo de timp este realizabilă prin depășirea progresivității temporale cu ajutorul clipei, care, fiind trăită pentru ea însăși, ridică pe om în planul unei eternități senine, întocmai cum în concentrarea intensă din contemplație momentul devine veșnicie. În naivitate clipa devine eternitate dincolo de timp. Pe cînd eternitatea în timp dezvoltă sentimentul insignifianței, care constituie de fapt o presuposiție implicită a acestei perspective, eternitatea dincolo de timp creează o atmosferă de împăcare și de seninătate. Nu este de mirare că într-un astfel de mediu înflorește Eros. Pentru întreaga structură a experienței durerii, prezența Erosului este cum nu se poate mai revelatoare, întrucît, arătînd cum în durere se falsifică și se denaturează iubirea, interpretarea suferinții primește noi lumini.

Dacă stările depresive ce se cristalizează în jurul durerii astfel determină ființa noastră încît simțim lumea exterioară ca diferită esențial de noi, ridicîndu-ne astfel pe un

plan străin și rupînd contactul naiv, în stările de exaltare, de viațuire dinamică, a căror cristalizare se desfășură în jurul Erosului, se realizează o trăire nemijlocită, de asimilare naivă în existență, așa încît orice senzație de ireductibilitate dispăre, substituindu-se senzația unei afinități structurale dintre om și lume.

Viețuirea nemijlocită rezultă din asimilarea omului în dorința pură, în cultivarea forțelor pasionale fără alt scop decît activarea lor. Prin dinamismul lor devine posibilă integrarea în existență, deoarece în intensitatea dorințelor subiectivitatea este nereflectată, naivă și imediată, deși în iubire întreg conținutul ființei este activ și turburat, dar de o voluptoasă turburare. Impersonalitatea omului în starea erotică și activitatea integrală a ființei lui încetează de a constitui un paradox, cînd se observă că pasiunile din sfera erotică reduc individul la o expresiune intensă și încordată a curentului imperialist al vieții, îl fac prizonier al dinamicii concrete a firii. Iubirea, inconceptibilă și separabilă fără sexualitate, apropie pe individ de esența irațională a vieții. Numai că experiența iraționalului este naivă, în cazul iubirii spontane și naturale, astfel că individul n-are conștiința reflectată a iraționalității. Se explică în acest fel de ce la oamenii la care prevalează simțirea erotică pînă la a le deveni constitutivă, conștiința are un grad minim de realizare. Conștiința n-a apărut în univers decît în urma deficienței vitale, unde viața a avut de suferit o oprire în dinamismul ei, unde s-a întîmplat o consumare a conținutului interior, unde instinctelor le-a slăbit forța și spontaneitatea, provocînd o insuficiență vitală, căreia în mod fatal i s-a substituit ca o compensație, conștiința, a cărei intensitate depinde de dezechilibrul organic și de deficiența vitală, astfel că în cazul durerii, inseparabilă de asemenea fenomene, faptul conștiinței își găsește o puternică expresie. Temperamentele problematice sunt acelea care dovedesc un dezechilibru și un minus vital, ca atare și un grad mai mare de conștiință. Este un fapt impresionant că viața nu se poate cunoaște pe ea însăși decît prin auto-negare. În loc să procedezi rapid și să reacționezi spontan, calculezi infinit, incapabil să te hotărăști în fața mulțimii posibilităților, paralizînd orice avînt embrionar și

distrugînd orice capacitate născîndă. În conştiinţă principiul demonic al lumii se converteşte într-un principiu tragic. Tragicul îşi are rădăcinile în demonic, întrucît tragicul exprimă esenţa lui mai diminuat pe un plan conştient. Un minus de demonic exprimă tragicul. Ceea ce în demonic este pornire nebună de care abia îţi dai seama, fără însă să-ţi te poţi opune, în tragic îţi dai perfect de bine seama, fără ca prin aceasta pornirea nebună să fie mai puţin ireductibilă. Se afirmă greşit că tragicul nu e posibil decît prin depăşirea completă a demoniei vieţii şi ridicarea la absoluta libertate. În acest caz, unde mai este fatalitatea interioară, datul iraţional, care face ca în experienţa tragică să cazi sub determinantul unui element interior şi să se rezolve conflictul în cadrul unei fatalităţi imanente? În natură nu există tragic, fiindcă nu există conştiinţă. La om, eşti conştient de fatalitate, de aici, tragicul. Acesta cîştigă în intensitate cu cît are ca determinant o fatalitate lăuntrică, imanentă, iar nu una transcendentă, deoarece în acest caz ne apropiem mai mult de trist, decît de tragic.

În complexul fenomenelor dezvoltate de prezenţa intensă a conştiinţii, sentimentul pozitivităţii firii are un caracter negativ, adică simt lumea ca existînd pozitiv în afară de mine, dar nu prin participarea mea, ci mai mult prin reflexie, prin considerare şi izolare, separînd astfel obiectivitatea de contactul cu sfera subiectivă. Iubirea dezvoltă puternic simţul pozitivităţii existenţii, prin intima participare la ritmul vieţii, prin asimilarea iraţională în dorinţă. Absolutizarea dorinţii neagă specificitatea individuală a celui ce iubeşte, rămînînd doar o expresie pură a vieţii. Dacă oamenii ar ajunge la o stare de dezinteresare şi reflecţie mai mare, ar trebui să-şi spună în caz de iubire reciproc: iubesc iubirea din tine, sau doresc dorinţa ta, precum iubirea mea, şi dorinţa mea, le iubeşti ca atare.

Sexualitatea reprezintă o totalitate concretă, căci prin ea se obiectivează individual o totalitate supraindividuală, în aşa fel încît totalitatea actual prezentă în formă particulară este absolut revelantă pentru sfera generală a totalului.

În actul sexual, femeia şi bărbatul se neagă pe ei înşişi, realizînd o expresie pură de viaţă. Negaţia în iubire este

o negație voluptoasă, o negație înconștientă pentru totalitatea vieții. Existența nemijlocită pe care o presupune Erosul este o jertfă pentru o totalitate sau universalitate concretă, deși această jertfă nu-și află o presupunere într-un plan intențional. Din acest motiv, există ca o notă implicită în structura lui Eros (întrupat în indivizi), fuga de singurătate, întrucât aceasta prezintă o izolare organică în lume. Căci singurătatea în care se complac de obicei amantii are o semnificație spațială — izolarea în loc — — iar nu singurătatea omului în lume, în orice loc. Și apoi, în iubire este o singurătate în... doi.

Fondul întregii trăiri erotice este tendința înspre solidaritate, cu existența în genere și cu oamenii în particular. Dar nu o solidaritate voită sau concepută, ci una instinctivă, de contact adânc și de productivitate înconștientă.

Entuziasmul, care este un sentiment ce răsare din Eros, dar se îndrumă pe un plan social, avînd rădăcinile pe jumătate desprinse din sexual, manifestă, într-o expresiune cum nu se poate mai puternică, pornirea înspre asimilarea în ritmul unei solidarități universale. Erosul deviat și exprimat în entuziasm atinge paroxismul înconștienței. În el individul, iluzionîndu-se, neagă esența demonică a timpului. Din acest motiv, entuziastul este cel mai naiv și mai fericit. În toate formele trăirii erotice, omul viețuiește absolut, excluzînd organic perspectiva torturantă a relativismului. Nu este a vieții absolut în senzația pe care o încearcă individul în experiența erotică și care-i dă acestuia impresia unei actualități totale a vieții în existența subiectivă? Erosul neagă formele individuale, pe care durerea le potențează, nu în sensul unei creșteri a vitalității, ci a unui grad mai mare de specificitate personală.

Experiența durerii și experiența iubirii avîndu-și rădăcini și orientări divergente, este fatal ca să întîlnim la acei la care întîia prevalează o denaturare a celei de a doua, o excludere fiind imposibilă și indezirabilă. Procesul iubirii la aceștia este lipsit de o evoluție spontană, exterior improductiv, fără abandonare naivă și fără exaltarea voluptoasă continuă. A suferi înseamnă a înăbuși iubirea, care nu e posibilă fără naivitate. Suferința turbură pornirea irațională și distruge farmecul oricărei exaltări erotice. Dacă

sufăr de mici își distrug prima iubire, iar a distruge înția iubire înseamnă a fi pierdut pentru Eros. Căci există o continuitate calitativă internă care se dezvoltă astfel numai când evoluția ei nu întâmpină dificultăți sau piedici. Atunci, însă, când lui Eros i-ai tăiat aripile de la început, ce mai poate rămîne? Durerea distruge atințățile cu lumea, iubirea le cimentează. Nu este absolut deloc adevărat că bunătatea, atît de frecventă în durere, ar fi o expresie a unei afinități adînci cu lumea. Bunătatea nu este iubire, ci este expresia concretă a atitudinii sceptice.

Iubirea lipsită de farmecul senzual este tot atît de nulă ca o femeie fără zîmbet. Și situația este cu atît mai tragică pentru conștiința subiectivă, cu cît durerea izbește în tinerețe, deoarece în acest caz viața este lovită în plină eflorescență, în plină izbucnire. Numai suferința desfigurează de orice farmec irațional tinerețea. Pentru reflecție tragicul cîștigă în intensitate cu atît mai mult cu cît aceasta revelează originea imanentă a durerii în demonismul vieții, într-o negativitate intrinsecă. Aproximarea de culmile durerii este fatală în urma unei experiențe intense și durabile a suferinții. Paroxismul durerii ce se realizează în disperare deschide noi perspective. În evoluția ei, durerea revelă existența; în paroxismul ei, neantul. Revelațiile disperării sunt revelațiile neantului.

Act, anul II, nr. 2, febr. 1933, p 579—589

DESPRE VIDUL INTERIOR

Cînd în lume simți inutilitatea oricărui efort și cînd timpul nu mai are nici o semnificație creatoare, mai lipsește numai cadrul obiectiv, mediul exterior pentru a avea deplin senzația unui vid interior absolut. În acele înserări de iarnă, cînd noaptea roade din zi ca un cancer, cînd prin geam nu ți se deschide decît perspectiva indefinitului pe un cer monoton și apăsător, cînd singurătatea devine atît de teribilă, încît te împietrește într-un extaz paradoxal fără revelații, iar sentimentele nu tind nici spre viață și nici spre moarte, rămînînd ațintite înspre monotonia și indefinitul cerului, în astfel de înserări se realizează condiția obiectivă a groazniciei senzații de vid interior.

Cîtă deosebire de melancolia serilor de vară. În acestea, melancolia e dulce și păstrează ceva din bucuria neliniștită a întiielor presentimente erotice. Chiar atunci cînd privești înmărmurit un cer cenușiu, senzația singurătății nu e atît de apăsătoare încît să amuțească gîndul și să golească simțirea, fiindcă palpația naturii întreține un ritm de viață stăpînită, care nu așteaptă decît o izbucnire la lumină. Melancolia de vară este corectată totdeauna ziua de o bețic luminoasă, în care sentimentul eternității vieții crește ca o floare naturală.

Înserarea nu înseamnă o somnare, ci mai repede un mediu pentru un vis erotic. În serile de iarnă, dimpotrivă, ai impresia unui prizonierat într-un cerc monoton și inexpresiv. A privi un cer de iarnă este a nu avea nici o speranță, a nu mai dori nimic, a fi suspendat iremediabil

într-o lume fără sens. Senzația de vid interior rezultă din incapacitatea de a te atașa de vreun obiect, de vreun aspect, dintr-o singurătate glacială, inexpressivă și monotonă. A simți cum uniformitatea și monotonia trec prin tine ca un curent care te apasă și te îneacă, cum nu poți rezista la nimic și cum nu găsești nici o seducție care să te fure, a simți timpul ca o imensă stîncă a cărei rostogolire n-o poți evita, este a ajunge la un așa grad de purificare lăuntrică, încît viața și a pierdut conținuturile. Perspectiva cerului de iarnă, în loc să te înalțe, să-ți dea o senzație de înălțime, te limitează și te epuizează. Senzația vidului interior nu rezultă dintr-o perspectivă și nici dintr-o trăire a infinității. Vidul este o infinitate goală; adică nimic. Suprema limitare, suprema îngustime, cînd nimicul interior ducă la negația infinitului. Ce infinit poate fi acela care nu-ți provoacă amețeli?

Discobolul, nr. 7-8, mart.—aprilie 1933, p. 7.

DESPRE ADEVĂRATA AGONIE

De câte ori mă gândesc la semnificația proprie agoniei, îmi apare tot mai vidă discuția în jurul experiențelor spirituale. Și cum să nu-mi pară vidă această discuție, când experiențele spirituale de care se vorbește atât nu angajează pe nimeni, nu distrug și nu purifică pe nimeni. O experiență adevărată ori este o chestiune de viață și de moarte, ori nu e nimic. Nu pot concepe o experiență serioasă care să nu angajeze un destin, care să nu poată omorî în orice clipă. Sunt nule toate discuțiunile în jurul incertitudinilor spirituale, deoarece acestea nu indică decît o efervescență trecătoare, fără o bază organică și fără rădăcini în cea mai substanțială intimitate a ființii. Ar trebui isprăvit odată cu incertitudinile legate de vîrstă și de sex, să le acceptăm cu dispreț sau resemnare și să căutăm adevăratele frământări la cîțiva, la acei care pot muri în fiecare clipă din cauza experiențelor lor, la care toate neliniștile pleacă dintr-o zonă intimă și durabilă de existență, de unde orice experiență este un risc și o boală. Mi-e scîrbă de toate acele experiențe legate de lecturi și de întîmplări, de frământări accidentale, rezultate din motive exterioare. Adevăratele trăiri ori sunt dramatice, ori sunt inutile și nule. Sunt oameni care găsesc o satisfacție în a experimenta succesiunea inutilă a trăirilor și care prin acest fapt n-au depășit o înțelegere estetică a vieții interioare, cea mai nulă și mai sterilă înțelegere. De altfel, am ajuns la concluzia că toate trăirile care nu pleacă dintr-o suferință intensă sau dintr-o maladie organică nu pot depăși stadiul

estetic, fiindcă ele nu pleacă dintr-o interioritate bogată, ci dintr-o regiune periferică. Esteticul este periferic prin definiție, deoarece el niciodată nu poate fi dramatic.

*

Învîrtindu-se, *nu mistuindu-se*, astfel printre experiențe spirituale, vă mai mirați pentru ce în interpretarea agoniei au adus același estetism și aceeași superficialitate? Astăzi întîlnești la orice colț de stradă un individ care să strige emfatic: „Agonia mea!”, ca și cum s-ar putea vorbi de o experiență a agoniei în sensul în care se vorbește de experiențele spirituale. Se spune: agonie înseamnă luptă! Dar luptă între cine? Căci dacă e vorba de acea luptă din pasiunea de a lupta, dintr-o voluptate pur eroică sau dintr-un estetism al acțiunii, apoi aceea nu e agonie. A lupta dintr-un sentiment al gratuității și al inutilității, dintr-o exaltare sau dintr-un extaz al tensiunii ca atare, din bucuria încordării sau din încîntarea paroxismului, este a anula din esența dramaticului fenomenul prăbușirii și al iremediabilului iar din agonie caracterul ei de luptă absolută. Dacă moartea este imanentă în viață, atunci agonie nu este decît lupta ce se petrece în om, între viață și moarte, pentru prevalarea uneia. Or, în agonie totdeauna prevalează moartea. Există în viața omului o mulțime de *momente agonice*, o mulțime de clipe în care se dezbate dureros procesul dintre viață și moarte. Agonia din urmă, în care moartea triumfă definitiv asupra vieții, este, însă, aceea în care momentele agonice ating o expresiune și o încordare pe care nici nu le putem bănuși. Deși mai puțin intense și mai puțin dureroase, celelalte momente agonice pe care le ai în decursul vieții, destul de frecvente la unii chiar din tinerețe, nu sunt totuși lipsite de dramatism. Căci în orice moment agonice simți cum moartea a mai înghițit ceva din viața ta. Nu trebuie să intri definitiv în ghearele morții pentru ca să ai această simțire, deoarece fenomenul imanenței morții în viață exprimă această actualitate a morții în diferite grade. Orice agonie presupune această actualitate, care este atît de *vie*, încît omul simte în momentele lui agonice cum moartea este mai tare decît viața. Decît, procesul acesta presupune o luptă, o luptă care nu poate fi decît absolută, fiindcă se dă cu moartea.

Or, moartea este singurul lucru sigur și absolut din această lume, singurul lucru peste care nu se poate trece, de care nu poate să-ți fie decît frică și în fața căruia nu poți avea decît sentimentul paradoxal și nelămurit al unei scîrbe sublime. Tensiunile și luptele zilnice se desfășoară într-un cadru limitat, cu perspective reduse și cu determinante mărunte, așa încît speranța triumfului este totdeauna prezentă. Dramatismul lor este de natură pur exterioară, el nevizînd nici o rezolvare finală. Dimpotrivă, dramatismul agoniei rezultă din viziunea rezolvirei finale, unde triumful absolut al morții înseamnă înfrîngerea absolută și iremediabilă a vieții. Complexitatea momentelor agonice rezultă din caracterul lor apocaliptic. Nu există agonie adevărată fără elemente apocaliptice, deoarece orice agonie se desfășoară cu perspectiva mai mult sau mai puțin puternică a unui sfîrșit absolut. O metafizică a agoniei ar trebui să arate că orice sfîrșit de existență individuală indică simbolic un sfîrșit al existenței în genere și că imperialismul vieții în lupta lui cu moartea își va frînge iremediabil elanul. Adevărată agonie nu este acolo unde viața primește pasiv să fie consumată de moarte, ci unde ea rezistă — deși numai trecător — asaltului marelui negativități a morții, care n-are alt sens în lume decît să desfășoare procesul de intrare în neant. Numai lupta dintre viață și moarte poate caracteriza adevărata agonie. De aceea am amintit de *destin*, atunci cînd am vorbit de agonie față de diletantismul și superficialitatea așa-ziselor experiențe spirituale. Căci agonია, adevărata agonie, angajează întocmai cum angajează clipele din urmă. Și ce este agonია altceva decît o anticipare a clipelor din urmă? Agonia finală va exprima numai cu intensitate mai mare aceste clipe agonice și va adăuga peste actualitatea lor un plus de tristețe și de deznădejde. Și cînd mă gîndesc că unii au putut concepe o agonie fără problema destinului și fără problema morții! Dar nu poți avea experiența agoniei fără curajul și frica momentelor din urmă. A bătut ceasul cînd trebuie să terminăm cu atîtea experiențe spirituale, pentru a rămînea la momentele agonice, în care nu te mai poți frămînta fără să pierzi totul.

ÎMPOTRIVA OAMENILOR INTELIGENȚI

Aș vrea să dezvolt toate rezervele mele de pasiune, otravă și bestialitate pentru a exploda împotriva unei categorii de oameni, favorizată pe nedrept și supravalorificată din superficialitate. Toți acești oameni „inteligenți”, subtili, clari și uscați trebniesc demascați pentru a le descoperi nulitatea, sărăcia lăuntrică și deficiențele spirituale. Le lipsește acestor oameni, care operează numai cu formule și se complac numai în discuții și diferențieri, o zonă profundă de viață spirituală, un chin organic și o tortură esențială, din care să răsară mari efervescente și explozii pline de energie și de conținuturi debordante. Căci este aproape o incompatibilitate între o viață spirituală profundă și jocurile inutile ale inteligenței (fie ea tip franțuzesc, românesc etc.). Nu există viață spirituală adâncă fără o prezență de antinomii în organic, fără o dialectică ai cărei termeni nu sunt sintetizabili decât după ce s-au distrus de prea multă tensiune și de prea mult dramatism. Adevărata dialectică a vieții este o dialectică demonică și agonică, în fața căreia viața apare ca o șerpuire într-o eternitate de noapte cu fosforescențe ce amplifică și mai mult misterul.

Fecunditatea vieții spirituale ține de dramatismul ei complex, de contradicțiile ei intime, care toate răsar din cel mai adânc fond al subiectivității. Nu știu dacă, în structura originară a vieții, antinomiile și tensiunile se mențin în aceeași fierbere. Este, însă, sigur că în viața spirituală și istorică acest dramatism este de o mare complexitate,

pe care o putem experimenta cu toții, ca părți ale acestei vieți. Nu pot concepe o viață spirituală fără participare și frământarea unei subiectivități totale și organice. Din acest motiv, toate experiențele spirituale de stil mare privesc *destinul*, avînd un caracter de universalitate, pe care nu-l poate avea decît experiența personală, cînd se adîncește pînă în regiunea primordială și a originarului. Cum eu pun orice experiență mare în legătură cu problema morții, atunci oricine înțelege că nu mai poate fi vorba de *jocuri*, ci de destin. Paroxismul vieții spirituale îl atinge atunci cînd ai sentimentul că mori din cauza tuturor trăirilor, că mori din cauza iubirii, a singurătății, a disperării etc. Va trebui obiectivat acest sentiment pentru ca oamenii să înțeleagă ce rădăcini profunde are pesimismul și cît de complicat e drumul ce te face să accepți cu cea mai otrăvicioasă voluptate concepția unor imanențe a[le] demonicului în lume. Acestea nu sunt jocuri, ci tragedii. Ce tragedii găsiți, însă, la acei indivizi uscați pentru care subtilitățile vide constituie singura preocupare? Pe acești oameni inteligenți îi găsec fazi și neinteresanți, deoarece le lipsește acestora o marcă vitală, un element originar și esențial, un ritm bogat și încordat. Afirmațiile pe care le fac nu-i angajează, nu-i dor și nu plesnesc din cauza lor, nu vizează nici o rană iremediabilă sau o afecțiune organică. Spirite de salon, făcute din dorința de a epata, superficiali, destul de simpatici în relații, dar nuli ca fond lăuntric, lipsiți aproape total de o afectivitate profundă din care să izbucnească marile intuiții și marile transfigurări. Că sunt emnamente sterili, lipsiți de posibilități de creație, că le lipsește atitudinea, aceasta este evident. Ar trebui stîrpită această categorie de oameni care n-are decît inteligență. Astăzi, este timpul gînditorului existențial și organic, acela pentru care gîndul este necesitate și risc.

Vor trebui distruse toate schemele rigide și fade, toate formele și sistemele de valabilități abstracte, toate categoriile și principiile regulative, pentru ca, pe această mină a unei inteligențe ușoare și superficiale, să ridicăm o lume de haos irațional, în care să putem muri de extazul propriei noastre nebunii, o lume în care accesul demonicului să fie atît de direct, încît să murim exaltați în vîrtejul demonic

al lumii. Și dintr-o astfel de perspectivă, ce mai rămîne din formele vide pe care ni le oferă acești oameni cu inteligența lor phctisitoare?

Praful să se aleagă, căci n-am nimic de regretat, decît că lumea aceasta nu e la apocalips.

Trebuie să dezvoltăm în noi tot ceea ce alcătuieste specific și barbar, în spanioli, germani și ruși, să lichidăm cu sentimentul francez al existenței, cu acea claritate care nu luminează nimic, săracă în raze fără să aibă cel puțin seducțiunile luminii crepusculare. Mă cuprinde o bucurie vecină cu nebunia cînd mă gîndesc că în viitor s-ar putea naște o cultură din elemente spaniole, germane și ruse, o cultură a cărei fluiditate n-ar fi cristalizată în forme, ci s-ar menține într-o efervescență, într-un dinamism extraordinar. O cultură de extazuri, de nebuni și de viziuni. Tot ceea ce este gotic, baroc, barbar, pervers și sublim s-ar desfășura în cea mai splendidă cultură și care ar fi în același timp negația „culturii” în sensul de pînă acum. Tot ceea ce este, în aceste culturi, dizarmonie, antinomii, contradicții, „*Formlosigkeit*”, ar crește ca într-o înălțare de valuri pentru a da naștere unei apoteoze a nebuniei, a vieții silită să trăiască la temperatură înaltă.

Și mă gîndesc nu fără melancolie că noi, românii, în loc să intrăm într-un ritm mai trepidant de viață, mai dureros și mai intens, am rămas la o formă fadă de cultură de oameni inteligenți și sterili.

Ce mi-ați făcut cu „intelența” românească? Ce ați creat? Oamenii inteligenți de tip atît de superficial nu mai au ce căuta într-o cultură a viitorului. „Intelența” este o plagă a culturii românești. Le lipsesc în mod organic acestor oameni pasiuni mistuitoare, conflicte dramatice și dureroase, nebunia și elanul. De aceea, le lipsește și disperarea, precum le lipsesc toate marile intuiții din car:

răsar adevăratele creații. Nu aștept nimic de la inteligența românească, fiindcă știu că orice surpriză este iluzorie. Dar voi izbi cu toată furia împotriva oamenilor inteligenți de la noi, pentru a le releva vidul. Sunt convins că oamenii inteligenți au devenit inutili. Din acest motiv, voi face apologia barbariei, a nebuniei, a extazului sau a neantului, dar a inteligenții, nu.

Discobolul, nr. 9, mai 1933, p. 1-2

SENSIBILITATEA TRAGICĂ ÎN ROMÂNIA

Este unul din elementele tristeții mele de a nu putea determina decît negativ realitățile autohtone. Entuziasmul și facilitatea își găsesc o aproximativă justificare numai în ordine socială și politică ; în ordinea spirituală, dimpotrivă, un vid total îndreptățește cel mai exagerat pesimism și cea mai serioasă neîncredere. De aceea, e de la sine înțeles că nu pot vorbi de o sensibilitate tragică generalizată la noi, răspîndită într-o sferă mare și creînd atmosferă, ci numai de o sensibilitate tragică la cîțiva indivizi. Or, aceasta e tragic și compromite orice elan și orice încîntare pentru realitățile românești. Fecunditatea și productivitatea unui fenomen ține de derivarea lui din zone iraționale, profunde și anonime, iar nu din efervescenta și dinamismul indivizilor izolați, crescuți și asimilați în alte culturi. Separarea radicală dintre pătura cultă și țărănime n-a dus, spre marel nostru regret, la o excelență a păturii culte, ci slabele posibilități ale țaranului nostru s-au continuat în pasivitatea și blazarea superficială a intelectualului român. În Spania, același fenomen al separării, al disocierii straturilor sociale a avut consecințe mult mai puțin defavorabile, contrar afirmațiilor lui Ortega y Gasset, care vorbește, în mod cu totul nejustificat, de o continuă decadență a Spaniei, de la origine și pînă azi. Este, pentru orice om cu simț istoric, de o mie de ori mai legitimată afirmația după care noi am trăit într-o continuă inexistență, decît că spaniolii ar fi vegetat într-o decadență imanentă ființei lor istorice.

Credința mea, la care țin foarte mult, este că diferențele de proces și de evoluție istorică își găsesc o explicație în dispoziții constituționale și structurale specifice. În aceleași condițiuni și configurații sociale, în același cadru de orînduire formală, Spania a produs pe Sfîntul Ioan al Crucii și pe Sfînta Tereza, pe cînd România n-a produs nici un sfînt.

Opacitatea românului pentru înțelegerea vieții ca tragedie își găsește deci motivul esențial într-o deficiență constituțională, într-un defect de esență și conformație psihică. Astfel, titlul acestui articol este de o ironie evidentă, direct sesizabilă.

Tragicul situației noastre este că nu putem vorbi de un curent spiritual sau de o atitudine morală fără să ne numărăm, fără o aritmetică a indivizilor și a valorilor. Aceasta dovedește că fenomenul este trăit prin indivizi izolați, discontinuu, fără o participare totală, semnificativă și revelatoare. Fără să vrei, ești silit să pronunți cîteva nume: Blaga, Eliade, Manoliu și Holban. Nu mai poți determina atunci tragicul ca esență, ci numai legat de diversitatea expresiilor individuale, de forme particulare de realizare.

Dacă tragicul în generația antebelică rezulta din neliniștea și complexul de antinomii al viețuirii istorice a omului, al antagonismelor sociale și al inadaptabilității, tragicul în generația noastră rezultă din conflicte mai adînci, are o coloratură pronunțat metafizică, structura lui fiind legată de universalitatea destinului uman. Tragedia acelei generații antebelice era oarecum exterioară, căci avea la bază numai dualismul individ-societate, cu prevalența categorică a termenului din urmă, căruia i se recunoștea mai multă realitate și mai multă consistență decît întîiului, pe cînd esența interioară a tragediei în concepția noastră, rezultată din tensiunea și intensitatea paradoxală a dualismului om-existență, își află o rațiune în dramatismul viețuirii metafizice a individului. Tragedie nu trăiesc decît acei

care simt iremediabilul în dialectica vieții și care, deși au conștiința acestui iremediabil, nu renunță totuși.

Viața ca tragedie n-o pot trăi decît aceia pentru care elementele negative din viață nu sunt impedimente în calea trăirii și pentru care fatalitatea nu este *m o a r t e*, ci *d r u m* înspre moarte.

Abecedar, anul I, nr. 13-14, 3-10 aug. 1933, p. 1-2.

CULTURĂ ȘI VIAȚĂ

Există o categorie de oameni care n-au curajul de a trăi, care nu îndrăznesc să-și mărturisească durerile sau să lupte cu insuficiențele lor proprii într-o dramatică adversitate și care, dintr-o pudoare metafizică, evită marile probleme și fug de ultimele consecințe. Împotriva acestei pudori metafizice, care-și oferă rădăcinile într-o obscură deficiență vitală și într-un nemărturisit sentiment de inferioritate, trebuie să ne intensificăm noi ura, împotriva acesteia trebuie să izbucnim necrutători, într-o violență implacabilă. Trebuie să avem curajul ultimelor consecințe, chiar dacă acest curaj ne-ar duce dincolo de cultură. Și de ce nu ne-am bucura când avîntul nostru ar depăși cultura și ne-ar deschide zone de existență originare, primordiale, de o calitate intrinsecă și nederivată? Dacă prin cultură se înțelege stil, formă, echilibru armonios și un sistem cristalizat și consistent de valori, atunci mai avem ceva de așteptat de la cultură? Destinul nostru implică fenomenul culturii numai ca o etapă. Numai aceia au destin care vin cu o fatalitate în cultură și continuă cu această fatalitate dincolo de cultură. Cine a simțit ceea ce înseamnă barbarie și apocalips își dă imediat seama de ceea ce înseamnă depășirea culturii și plictiseala de cultură.

Ceea ce este revoltător la așa-ziii culturali și care condamnă filosofia vieții este fuga lor de datele biologice primare, de fatalitățile vieții, de sîmburele metafizic al acestei vieți, față de care toate valorile spiritului și ale culturii sunt numai elemente derivate și de o deconcertantă istori-

cite. De ce nu vreau ei să înțeleagă caracterul *simbolic* al culturii, complexul de simboluri ca un fenomen ce ne închide accesul ontologic al ființii? Toți acești culturali nu vreau să vadă dincolo de simboluri, ci le acceptă ca atare, autonome și consistente, închegându-le în structuri fixe și impermeabile, de o scandalosă rigiditate. Și astfel se învîrtesc ei în cultură ca într-o lume de forme reci, sterile și nevitalizabile.

☞ Culturalilor, orice elan exagerat li se pare un atentat împotriva culturii; orice tendință de înțelegere intuitivă a iraționalului, ca o deviere reprobabilă din cadrele culturii închistați în cultură, refuză o înțelegere a vieții, le e frică de datele originare ale vieții și numesc platitudine tristețea de a fi constatat insuficiențele organice ale acestei vieți. A-ți pune problema sensului acestei lumi sau a face o apreciere asupra condiției tragice a omului în existență li se pare o indiscreție inadmisibilă, o avîntare sterilă și inutilă. Pentru ei, cultura înseamnă o apărare, o limitare a problemelor, o artă a discreției, o stilizare și o formalizare a vieții, din care este o absurditate să ieși. Decît, să avem mîndria acestei absurdități, pasiunea infinită a excesului, a demoniei și a nebuniei metafizice. *Pudoare metafizică* și *nebunie metafizică*, iată termenii unui dualism, dintre care întîiul te poate duce la mediocritate, iar al doilea la sinucidere. A te pasiona de filosofia vieții înseamnă a avea în fiecare moment conștiința începutului și conștiința sffrșitului, înseamnă a fi barbar și apocaliptic. Poziția comodă și suficientă în simbolismul culturii, satisfacția de valorile date, eliminarea misterului din cadrul unei problematici, încîntarea în finit și acceptarea formei ca pe un absolut nu pot duce decît la o existență confortabilă, neinteresantă, echilibrată și sterilă. Se spune: ce rost au problemele d-voastră, dacă după ele n-ați ajuns decît la biologie? Dar oare biologia să fi fost înfundătura noastră? Unde sunt transfigurările, sentimentul muzical al existenței și voluptățile stărilor aeriene combinate cu cele de tristețe și dramatism? Biologia noastră este o biologie transfigurată, întunecată și adîncită de nopți, de mistere, de chinuri și iluminată de extaze, de beatitudini și de visuri. Destinul

nostru izvorăște din confuzia aceasta primordială și din acest haos inițial. Disprețuiesc scepticismul ușor al oamenilor care consideră problema morții, a neantului etc. ca irelevante și nefecunde pentru o atitudine de viață. Dacă a fi „cult” înseamnă a trece pe lângă aceste probleme, atunci praful să se aleagă de cultură și de toți aceia care se anemiază în ea.

Ramfa, anul XV, nr. 4728, 15 oct. 1933, p. 4.

I. BRUCĂR: FILOSOFI ȘI SISTEME

De câte ori citesc cărți românești de filosofie, încerc un sentiment melancolic, deoarece simt cum autorii au renunțat la problematica lor personală, pentru a informa lumea de la noi despre orientările filosofice străine. N-ar fi mai salvatoare creația propriu-zisă, decît cea mai magistrală expunere? Prețuiesc infinit mai mult un fragment filosofic avînd un caracter personal sau un eseu de atitudine, decît o carte savantă și erudită, precum prețuiesc tot atît de mult filosofia lirică unei filosofii obiective sau constructive. De ce să renunțăm la problemele noastre pentru a ne adapta unui mediu incult? Problemele trebuiesc puse personal și cu perspectiva eternității, chiar dacă nimeni din această țară pasivă și incultă nu s-ar interesa de ele. Nu știu dacă d-l Brucăr, un spirit atît de subtil, ajutat de o informație întinsă și serioasă, are sau nu regretul de a fi renunțat pînă acum la expunerea unei problematice personale. Ne-o va prezenta în viitor? Studiul introductiv al cărții *Filosofi și sisteme*, tratînd despre interpretarea filosofiei, ne dă tot dreptul să sperăm în apariția apropiată a unui sistem de filosofie. Nu numai studiul asupra interpretării filosofiei este o contribuție personală, dar și celelalte asupra lui C. Rădulescu-Motru, Spaier, Liebert, Husserl, Rickert, Blaga, Bergson și Fiedler sunt îmbibate de elemente personale. Interpretarea filosofiei constituie o încercare foarte interesantă de a cîștiga o viziune esențială a sistemelor de filosofie, dincolo de considerații de ordin istoric și psihologic. O încercare analoagă de interpretare

a filosofiei a făcut Dilthey, care, însă, a rămas prea mult prizonierul unui istorism perimat. Gădesc studiul d-lui Brucăr, bazat pe o sinteză dintre fenomenologie și filosofia axiologică a lui Rickert, mai ingenios decât cel al lui Dilthey, atât de apreciat în Germania. În deosebire de istoria filosofiei care studiază sistemele empiric, dinamic și temporal, concepția d-lui Brucăr prezintă o viziune verticală și perspectivă a sistemelor, în afară de orice transformare sau dinamică istorică. Sistemele sunt prezentate concretă a unor valori transcendente, obiectivările unor realități de natură ideală, pe care în viziunea esențială, scoțându-le din încadrările temporale și istorice, le prezintă într-o structură actuală. Multiplicitatea sistemelor în formele diferențiale pe care ne-o prezintă istoria, interpretarea filosofiei o simplifică în tipuri originare, de o complexitate concentrată și expresivă.

Considerațiile d-lui Brucăr asupra filosofiei sunt destul de sugestive și interesante, pentru a bănuși din ele sensul unei construcții viitoare de stil personal, pe care o așteptăm de la d-sa.

Azi, anul II, nr. 3, oct. 1933, p. 781—783.

**AL. DIMA: ASPECTE ȘI ATITUDINI
IDEOLOGICE**

Trebuie să mărturisesc preferința mea pentru cărțile pline de involburare, de haos și de dezorganizare, care întrunesc lirismul cu substanțialitatea și unifică gândul cu simțirea, fără să atingă o cristalizare formală sau o precizie lineară. Din acest motiv, lectura acestor cărți nu este un prilej de reconfortare sau de echilibru interior, pe care le găsești aproape totdeauna în cărțile clare, lineare și armonice. Cartea d-lui Dima face parte din categoria acestora din urmă. O carte scrisă clar și elegant, de o arhitectonică bine definită, care dă impresia de ceva împlinit (ceea ce este uneori un defect, iar altă dată o calitate). Poziția spirituală a d-lui Dima se încadrează în linia orientării d-lor Motru, Vianu, Ralea, Cioculescu, de care îl leagă în primul rînd reacțiunea împotriva iraționalismului contemporan, a exaltării romantice și a subiectivismului. Că atitudinea categoric intelectualistă îl duce pe d-l Dima la deprecieri totale a misticei, eu n-am decît să regret. Sunt de acord cu d-sa, atunci cînd judecăm istoric, adică atunci cînd vorbește de infecunditatea unui import mistic pentru realitățile noastre naționale. De altfel, teza d-sale s-a adevărat, căci mișcarea noastră mistică a dispărut mai curînd decît credeam. Unde mă despart de dînsul este în discuția principală, care elimină experiența mistică din cadrul culturii, prezentînd-o ca un rest de primitivitate. Aceasta s-ar manifesta și în faptul că ea este un produs al aurorii culturilor, cînd ele nu s-au separat de formele

vieții primitive. Pentru mine, mistica e compatibilă cu mai mare rafinament. Dovadă este frecvența acestei experiențe în perioadele de decadență ale culturilor. Apreciez misticismul, dar în special creațiile marilor mistici, pentru tensiunea înaltă la care menține omul, pentru excesul de lirism și pentru acea exaltare intimă a subiectivității, care împrumută experienții mistice o complexitate deconcertantă. Dar d-l Dima nu o dată găsește cuvinte de deprecieri a lirismului.

Cred că este un merit mare al cărții d-lui Dima de a fi încadrat problemele noastre într-o problematică europeană. Iată de ce găsesc studiul d-sale asupra crizei culturii românești destul de substanțial și de revelator pentru a interesa cât mai multă lume. Care sunt simptomele crizei culturii contemporane? Lipsa unei valori etice de structură normativă, directoare; lipsa de unitate organică a acestei culturi; pătrunderea misticismului oriental și primatul economicului care desconsideră tot mai mult valorile — observă d. Dima — au devenit în România mult mai grave. „Faptul împrumutului, apoi, creează culturii românești un conflict între valorile materiale străine și fondul național, deschizând astfel o rană adâncă și perpetuă în corpul acestei culturi” (p. 43).

Singura salvare a culturii românești consistă după d-sa într-un proces intens de autohtonizare și într-o cultivare a idealurilor naționaliste și activiste. Între *Miorița* și *Toma Alimoș*, momentul istoric cere energia celui din urmă. Dar eu îl întreb pe d. Dima: cum să realizezi o autohtonizare, când fondul nostru național este atât de inconsistent și de fragil? Cum să realizezi autohtonizarea într-o țară care n-are destin? Românul nu atinge nici contemplativitatea din *Miorița* și nici imperialismul din *Toma Alimoș*.

TENTAȚIA POLITICULUI ȘI A JERTFII

Oscilația între preocupările cele mai detașate de actualitate și între necesitatea de a lua o atitudine imediată în consumarea unui proces istoric dezvoltă în conștiința unora din intelectualii de azi o frenezie ciudată, o iritare constantă și o tensiune enervantă. Căci astăzi este imposibil să te mai menții într-un cerc determinat de probleme, într-o sferă bine delimitată de valori, ci ești silit să îmbrățișezi structuri diferite de valori, planuri diametral opuse care nu pot fi trăite fără ca accesul lor să nu provoace o furie neliniștitoare. Cine nu se simte dominat de un impuls spre o vastă mobilitate, acela nu experimentează nimic din drama omului contemporan, aruncat într-o pluralitate de forme divergente pe care nu le poate sintetiza unitar în trăirea sa. Trecerile rapide de la probleme religioase, artistice etc. la probleme politice, care toate astăzi s-au disociat și s-au cristalizat autonom, te aruncă irezistibil în alt spirit, în altă atmosferă și te obligă la o multiplicitate de atitudini contradictorii. Tot farmecul neliniștitor al omului de azi consistă în contradicția lui intimă, în incapacitatea lui de a realiza un stil armonios. O mobilitate dramatică îl azvârle și-l rostogolește din înălțimi în prăpăstii și din toată existența lui nu face decât o serie de surprize. Un polimorfism, ce nu se naște numai din oscilații între sfere diferite de valori, ci și dintr-o afirmare a neliniștii, ca expresie constituțională a omului. Amestecul, în psihologia omului contemporan, a unei ardori pasionate cu o încordare disperată și un ethos mesianic îmi trezește

o nemărginită admirație. Ar fi o mare greșală să se vorbească de dezabuzare sau de un scepticism comod.

Oare toată pasiunea nebună din noi nu este atât de puternică încît, în culmea celei mai groaznice deznădejdi, să ne avînte în conștiința propriei noastre misiuni? Cu toții am negat prea multe lucruri pentru a putea fi numai sceptici. Numai acei oameni pot fi creatori care sunt arși de o pasiune atât de intensă, încît au senzația că mor.

Îndoiala simplă, oricît de durabilă ar fi, este sterilă, aproximativă și inutilă, precum steril, aproximativ și inutil este orice spirit critic, izvorît fatal din îndoială. Să ne bucurăm toți cei care suntem prea încordați pentru a fi lucizi și prea debordanți pentru a fi comozi. Întreg eroismul nostru pornit dintr-o zăpăceală dinamică, dintr-o irenezie oarbă și apocaliptică, dintr-un elan tumultuos și din văpăi irezistibile, să realizeze ceea ce împotența rațională, spiritul critic, scepticismul și toate îndoielile acestor lumi nici n-au putut bănuși.

Viața nu e un spectacol și nici un joc. În lumea în care unii mor fără să fi cunoscut victoria, în care unii se sacrifică din disperare, iar alții urcă din iubire toată scara renunțării, în această lume în care nedreptățile sunt eterne și imanente în suferințele arzătoare și infinite, mai putem zîmbi și ne mai putem juca, mai avem dreptul să facem numai considerații? Nu-ți vine mai bine să renunți la cărțile ce le citești sau la cărțile pe care le scrii, la toate ideile de bibliotecă și la toate voluptățile muzicale, la gînduri, la femei și la visuri, pentru a te înregimenta într-o cruciadă împotriva tuturor nedreptăților umane, împotriva a tot ce a rezultat din obrăznicia și megalomania omului, împotriva a tot ceea ce nu e puritate, dezinteresare și eroism? Căci m-a apucat o pasiune nebună pentru tot ce e pur și nefalsificat, în lumea asta de indivizi acri, sceptici, murdari, incapabili de sacrificii.

Să plecăm, fraților, într-o cruciadă teribilă și avîntată, împotriva putregaiului uman, împotriva tuturor idealurilor moarte care ne înăbușă elanurile noastre și împotriva tuturor formelor care ne apasă misiunea noastră. Am disperat prea mult pentru a nu ne consuma în flăcărilor unei credințe. Și dacă credința noastră n-ar fi decît

avîntul nostru exaltat, de abandonare în viață și moarte cu egală pasiune, dacă n-ar fi decît o barbarie de oameni inculți sau de oameni distinși de cultură, nu este ea totuși o credință, prin care obscuritățile ființei noastre devin tot atît de creatoare ca și luminile noastre? De ce să nu fim mîndri de frenezia noastră, de apocalipsul nostru intern, de pornirea noastră pasionată, de ardoarea noastră eroică? De ce să nu ne bucurăm cînd văpăile dorinței noastre de sacrificiu înving tristețile, bolile sau măruntele noastre resemnări? Renunțări, da! dar nu resemnări. Cine renunță înseamnă că are prea mult de dat; cine se resemnează n-are nici măcar ce primi!

Vremea, anul VII, nr. 321, 14 ian. 1934, p. 1.

MELANCOLII BAVAREZE

I

În fiecare zi am impresia că bavarezii trebuie să moară de prea multă sănătate. Grași, satisfăcuți, cu privirea neinteresantă, dilatați de bere și bonomi, ei îți oferă imaginea unei fericiri plate și zadarnice, a unui echilibru și a unei normalități rușinoase. Te întrebi înmărmurit ce-l poate atrage pe acest cetățean mulțunnt să asculte, dacă nu în fiecare zi, în tot cazul în fiecare săptămână, muzica lui Wagner sau Beethoven? N-am reușit să înțeleg pasiunea muzicală la oameni atât de mediocri ca stil de viață, la acești oameni care pot dormi liniștiți după ce-au ascultat o simfonie de Beethoven. Privirea lor calmă și placiditatea oferă un contrast olensator cu dinamismul halucinant și torențial al muzicii germane, a cărei adâncime nu se datorează puțin unei invazii sonore, unei irupții iraționale de sonorități, în fața căreia însăși plenitudinea te înăuntrică se dezvăluie ca un vid. Profunzimea muzicii beethoveniene se manifestă în acest fenomen al revelației nulității noastre. Cine nu s-a simțit nul, vid sau aproximativ față de frenezia beethoveniană, n-a înțeles nimic din această muzică, pe care ar trebui s-o distrugem, pentru a mai avea drept la orgoliu, precum ar trebui să distrugem romanele lui Dostoievski pentru ca să mai putem vorbi de suferință, necercire și dramă.

Și apoi femeia bavareză! În medie, o expresie elementară, lipsită de nuanță, reținută, uncori libertină; dar din

frigiditate, iar nu din pasiune. O sănătate ofensatoare în nediferențierea ei. Proust vorbește în repetate rînduri despre frumoșii ochi melancolici ai bavarezelor. Aceasta e adevărat numai pentru cîteva excepții, a[le] căror distincții adcompensează și reabilitează oarecum adoarea celorlalte.

Nu știu dacă sunteți sensibili la acel gen de frumusețe, în care paloarea exprimă un amestec de naivitate, de transcendență și de puritate. Există un adevărat farmec planant în această paloare ce nu e un fruct al viciului, ci al unei degajări instinctive de lucruri, care îți inspiră un sentiment cu totul nemodern. Privirea se adaptează perfect indefinitului acestei palori. Suntem cu toții obișnuiți cu o expresivitate directă, accesibilă și imediată, pentru ca vagul acestei potriviri să nu se atragă, indiferent dacă exprimă o adîncime sau nu. O singură clipire a ochilor descrie curbe imateriale și dezvoltă o atmosferă de undulație imprecisă, de legănare aeriană, destrămînd dorința în nostalgii și irezistibilul instinctului într-un tremur muzical, într-o vibrație subtilă.

Melancolică este această privire, care cuprinde în vagul ei tot și nimic și a cărei indefinită expresivitate creează în jurul ei o atmosferă de regret sau de nemodernitate.

Noi, modernii, nu mai știm să privim: avem cu toții ochi de negustori. Privire inteligentă, calculată, cu obiective precise. Dar numai acei ochi mai pot fi interesați care privesc spre *altceva*. Poate fi interesantă o privire mistică, muzicală, erotică. În pietate, în melancolie, în extaz, nu țintim obiecte și nu vizăm idei, ci trăim dispoziții și lumi.

Cineva a făcut odată această observație remarcabilă: ceea ce numește lumea de astăzi o privire pierdută și absentă este în realitate privirea cea autentică și suntem noi cu adevărat numai în aceste clipe. Și rarele exemplare bavareze de care vorbesc se realizează esențial în acest vag. Recunosc că acești ochi nu ard și nu sclipesc; dar melancolia germanică — gîndiți-vă la gravura celebră a lui Dürer — este sublimată pînă la transcendență, are un caracter angelic, în deosebire de melancolia rusă, arabă sau argentină, animată de focuri lăuntrice, arzătoare și exaltată, chinuită de gîndul vremelnice și incapabilă să se purifice.

Cînd spun melancolie germanică, mă gîndesc nu la poporul german, care e prea pozitiv pentru a fi melancolic, ci la cei cîțiva seduși de demonul muzical și la aceste frumuseți bavareze. Nemții au o înțelegere mai mare pentru stările care pretind monumentalul (d. ex. sublimul sau tragicul), decît pentru melancolie, care pretinde finețe. O brutalitate rafinată puțin este de o mie de ori mai aproape de o înțelegere a sublimului sau a tragicului, decît o sensibilitate fină și cultivată. Francezii n-au înțeles niciodată romantica germană, cu cele două mari probleme ale ei — infinitate și moarte — fiindcă francezii sunt insensibili la aceste probleme, a căror adîncime și complexitate implică un adevărat sentiment acultural al vieții.

II

Nu este numai o caracteristică a peisagiului bavarez, ci în genere a celui german, de a fi închis, de a realiza o intimitate solemnă și uneori — paradoxal — distantă. Un verde pronunțat, în cîmpii care se mărginesc de păduri totdeauna înainte de a-ți putea da o sugestie de infinit. O senzație de neprielnicie și de tristețe închisă te domină, amintindu-ți de atmosfera acelor biserici catolice în care splendoarea și strălucirea nu fac decît să ne ilustreze solemn nimicul existenței noastre, iar expresia de pietate din fața atîtor sfinți și îngeri nu este decît regretul sau amintirea vremelniceii în extazul veșniciei.

Un mare critic de artă, evreu, s-a convertit la catolicism după ce a cunoscut peisajul bavarez. Există cu adevărat ceva catolic în acest peisaj. O discreție calculată ce te obligă să-ți stăpînești nervii în fața marilor probleme și o mediocritate în viziuni îți inspiră o melancolie difuză, ne-creatoare și neînaripată. Dacă în pietate există o notă de melancolie, apoi aceea este caracteristică pentru acest peisaj. În fața acestui fel de peisaj nu simți nevoia unei devieri, a unui strigăt, nu te chinuie o dorință de exces.

Nici nemții nu iubesc deosebit peisajul german. Sau cînd îl iubesc, se gîndesc la pictura germană, pe care în

latura peisagistă este imposibil s-o iubesc. Nu înțeleg cum se găsesc oameni care se extaziază în fața lui Hans von Marées, Uhde sau Thoma. Pictura germană a creat în latura portretistică, s-a adâncit în diferențierea expresiilor individuale și în reprezentarea momentelor dramatice ale vieții. Dürer, Holbein, Grünewald și Baldung sunt mari artiști prin reprezentarea individualului și dramaticului în existența umană, iar nu prin vreo viziune a naturii. Școala romantică germană, care în pictură a pus un accent deosebit pe peisaj, este mult mai incesențială, în evoluția artei germane, decît se crede. În genere vorbind, nemții nu ocupă în evoluția artelor plastice un rol proeminent, deoarece un popor eminent muzical nu se poate realiza în forma plastică de expresie. Cu cît ești mai dotat în muzică, cu atît artele plastice îți sunt mai streine. Nemții au exprimat în muzică mai bine sentimentul naturii decît în arta peisajului. Pentru mine *Pastorala* lui Beethoven este mai mult în acest sens decît toată arta germană a peisajului.

III

Nu-mi voi ierta niciodată că pe malurile lacului Starnberg, în apropiere de München, unde regele Ludovic al II-lea al Bavariei, cel mai interesant și mai trist din toți regii care au existat vreodată, s-a sinucis, din decepții, amărăciuni și poate demență — nu-mi voi ierta niciodată că în locuri atît de triste, unde s-a consumat o adevărată tragedie istorică, am putut să mă pierd în fericiri simple sau să mă exalt în melancolii amoroase. Este de necrezut cum în locurile care ne-ar obliga la cea mai severă solemnitate, în locurile unde ar trebui să fim esențiali pînă la extaz, suntem invadați de dorințe imediate, suntem furați în uitări, trădăm marile viziuni și ne trădăm pe noi înșine. Dacă mi-ar fi profetizat cineva că la locul unde și-a luat viața cel mai ciudat dintre toți regii, un zîmbet de femeie mi-ar converti vibrația internă înspre plăcute deșertăciuni, eutînd drama aceluia rege pe care l-am iubit atîta în adolescență, pe acea persoană aș fi distrus-o, ca o răzbunare

pentru cea mai mare ofensă. Am înțeles acum că fericirea n-o putem cuceri decît prin renunțarea la a fi esențiali. Nefericirea este un păcat împotriva vieții, dar ea este condiția adîncinii noastre. Destrămați în plăcute și dulci melancolii amoroase, ca-ntr-o lume de mîngăietoare uitări, oamenii își fac datoria față de viața lor, dar nu față de *sîmburele* vieții lor. Nu poți fi fericit decît neglijîndu-ți destinul tău. Avem destin numai în conștiința nefericirii noastre.

Cu toții am avea datoria să fim fericiți. Dar sunt oameni pentru care fericirea este doar golul în nefericirea lor.

Și aceștia n-au altceva de făcut decît să disprețuiască fericirea și să iubească nefericirea, pentru ca să nu-i înăbușe regretele.

München, mai 1934.

Vremea, anul VII, nr. 341, 10 iun. 1934, p. 2.

SPRE O ALTĂ MORALĂ SEXUALĂ

N-aș scrie niciodată aceste rânduri dacă n-ași simți ca o otravă atmosfera de ipocrizie și de fadoare care învăluie tot ceea ce e problemă sexuală la noi, dacă nu m-ar răzvrăti spiritul în care este crescută o generație blenoragică și democratică. Uitînd un moment categoria de semi-intelectuali, care scriu recenzii și se cred critici, trecînd peste suficiența tuturor nulităților care își maschează deficiența prin paradox și scuipînd pe toată acea lepră de polemisti inculți și murdari, să ne întoarcem spre dezastrul moral al unei tinerimi, căzută victimă a unui sistem stupid de educație și a unei educații numită „modernă”, pentru a nu i se spune criminală.

Gîndiți-vă la educația sexuală a tînărului din România, gîndiți-vă la modul în care el se împărtășește de intimitățile cele mai esențiale ale vieții, pentru ca să înțelegeți ce simbol sinistru este bordelul în viața acestuia. Veți înțelege de ce la noi tînărul este un ins interior distrus, incapabil de orice gen de naivitate, lucid, de o luciditate asasină, cu distanță de viață, mărită de tot ce e incomensurabil în vulgaritate. Inițierea în actele esențiale și supreme capătă astfel un caracter de vid moral și de dezvirginare afectivă. Nu cred să existe o a doua țară în Europa, unde sexualitatea să fie în așa măsură deposedată de un nimb afectiv, de un complex emoțional și de o spontaneitate naivă. În toate sensurile, misterul este iremediabil deflorat.

Se înțelege atunci de ce, cunoscînd tinerimea germană, ești obligat, în fața unui contrast izbitor, să fulgeri impo-

triva spiritului tinerimii noastre. Cu toate că Germania a trăit după război toate valurile de perversiune și a îndurat, în homosexualitate, cea mai mare criză a masculinității, n-am întâlnit nicăiri un stil de viață sexuală mai purificat, mai impregnat de naturalețe și de naivitate. Este nesfârșit entuziasmul meu pentru sistemul prieteniei între bărbat și femeie, care scutește pe orice german de experiența sinistră a bordelului, de această întâie revelație infectă a vieții. Orice german, de orice vîrstă, este copil față de orice adolescent român. Nu există maturitatea de oameni dezabuzați, care caracterizează adolescentul român, pentru care singurul eveniment în viață este blenoragia, corespondentul organic al șmecheriei, nu există această violare a vieții de iluziile care-i îmbracă nimicul. O țară serioasă *salvează* misterele și nu compromite locurile în care iraționalul vieții devine substanță. Dar e îngrozitor să trăiești într-o lume golită de inexprimabil, anulată în tainele sale, pîngărită în esența ei.

Nu voi înceta niciodată să-mi arunc blestemul împotriva imensei pîngări care a instalat în bordel sanctuarul de inițiere a unei tinerimi în tainele vieții. Mi-e scîrbă de această tinerime blenoragică, șmecheră și inteligentă, subțire, cu fața palidă și cu mustăcioară, mi-e scîrbă de o tinerime care nu face din camaraderie un ideal, dintr-o convergență fanatică — o misiune și care, în locul unei vieți private, ar aranja mai bine marșuri și și-ar anula o conștiință critică și inutilă într-un flux de viață ce o depășește. Mi-e scîrbă de o întregă tinerime franțuzită, fină, subtilă, care cînd e modernă e impotentă, iar cînd e tradiționalistă e lipsită de mesianism. Mi-e scîrbă de tot ceea ce nu-i fanatism în această tinerime, de tot ceea ce nu-i viziune de viitor, de tot ceea ce nu-i voință de afirmare imperialistă și sacrificiu nelimitat. Aș vrea o vibrație absurd de intensă, fenomenală în amplitudinea ei, irezistibilă în capacitatea ei de cucerire, o vibrație ce ar fi profeție, avînt orb, tremurător și pasiune mortală. Va trebui să i se dea acestei tinerimi o grozavă lecție de energie, pentru ca, adusă la un înalt nivel de viață, să răscumpere printr-o mare tensiune toată vulgaritatea ei organică.

Că nicăiri ca în sexualitate vulgaritatea n-a luat o dimensiune mai mare, că nicăiri balcanismul nu este mai hidos, aceasta este evident pentru cine înțelege procesul prin care tot ce e intimitate esențială se convertește în aspect murdar, din moment ce e privat de mister. A vorbi de o morală sexuală înseamnă a atribui sexualității nimbul erotic, transfigurarea afectivă, nicidecum a concepe o limitare a excesului sau a respecta prejudecata condamnată a virginității. Iar împotriva oricărui gen de normativism, împotriva oricărei transcendențe a normelor, o imanență a actului de viață să învingă dualitatea chinuitoare morală—viață. Nimic mai contradictoriu decât „morală sexuală”, atunci când morala este determinată ca un sistem de valori, cristalizate autonom de viață, când prin morală ne închidem într-o sumă de valori *alături* de viață. Vitalismul să fie viziunea care să elibereze sexualitatea de anchilozele atîtor non-*valori*. În locul unei conștiințe reflectate, lucide, critice și paralizante, să afirmăm primatul actului de viață, adică să învățăm a face din gând o umbră ștersă a vieții. Să ne trăim destinul în *mistica surselor vitale*. Un iraționalism temperamental, liric și fecund să ne reveleze rădăcinile vieții, unde aceasta n-a fost infectată de o întregă lume derivată a valorilor. Mistica surselor vitale, adică prinderea extatică a dialecticii interioare a vieții, anularea conștiinței în demonia Erosului.

Să nu avem cuvinte în a disprețui pe toți adversarii misticii vitaliste, să fim oibi în a uî pe apoloziștii putrezi ai unui intelectualism perimat. Nimic să nu ne oprească în admirația noastră pentru un cult al vieții nereflectate, pentru izvoarele de viață, precum nimic să nu ne rețină în pietatea pentru sursele virginale de existență, pentru fluiditățile naive ce topesc viața într-o curgere irațională. Tot ce este *derivat* să plasăm la periferia elanului nostru, tot ce este limită s-o declarăm oboesală și să ne uităm de gândurile noastre în propriile extazuri. Și dacă unii au vorbit de revelațiunile metafizice ale sexualității, să nu uităm ceea ce este extatic în sexualitate, să nu uităm ceea ce în ea ne face adînci și iresponsabili.

Primatul tuturor actelor de viață ce se rezolvă și se topesc în extaz să ne fie o obsesie permanentă și să uităm,

confuzi de atîta ardoare, toată lumea aceasta de scheme și de forme.

Ce puritate de viață sufletească să aștepti de la o tinerime care e silită, din cauza atîtor și atîtor prejudecăți sociale, să trăiască în umbra bordelurilor? Cu toate că la noi femeia joacă un rol mult mai important în viața individului decît aiurea, unde veți mai întîlni atîta dispreț vulgar pentru femeie, atîtea comentarii intolerabile, atîtea discuții inadmisibile despre acele clipe epileptice și solemne? Nimeni nu se gîndește ce catastrofală este atmosfera noastră de viață, nimeni nu înțelege bordelul moral ce pustiește sufletul unui tineret. Fariseismul educației sexuale și prejudecata virginității au convertit imagina femeii de stradă în prototip, în forma originară și necesară a femeii. Deși sunt de acord că asupra femeii nu se poate gîndi decît pesimist, mă înspăimîntă, însă, în așa măsură vulgaritatea de la noi, încît trebnie să mă refugiez în muzica lui Mozart.

Vremea, anul VII, nr. 363, 11 nov. 1934, p. 3.

STILUL INTERIOR AL LUI LUCIAN BLAGA

Un filosof ungar a definit odată viața: o *anarhie a clarobscurului*. El se gîndea, desigur, la proiecția dezordonată de umbre și lumini, la jocul inconsistent, exagerat pînă în dramă, care împiedică disocierea și autonomia, pentru a anesteca elementele distincte ale firii într-o ciudată confuzie.

De ce-mi revine în minte această neliniștitoare definiție a vieții atunci cînd mă gîndesc la Lucian Blaga, privit în realizarea lui totală? Oare fiindcă în el anarhia din straturile adînci de existență și-a găsit o expresie corespunzătoare sau fiindcă această tulburare a reușit să se limpezească? Ne trezește el imaginea unei frenezii de umbre și lumini sau, dimpotrivă, a unei clarități în furtună? Ține de caracterul vieții această oscilație, această continuă pendulare, care face din lumină și umbră, limite reciproce. Viețuim în clarobscur, adică în condiția *naturală* a tragediei. Ne putem transfigura, fie intensificînd la paroxism tensiunea inclusă organic în clarobscur, exploatînd pînă la nebunie virtualitățile dramatice ale acestui dualism, fie înseninîndu-ne, luînd *formă* în confuzie, domolind furtuna printr-o auto-limitare. Celelalte soluții aparțin mediocrității.

Stilul interior al lui Lucian Blaga este caracterizat de o *seninătate în clarobscur*. Aceasta este cheia pentru om și operă. Cu ea deschidem ascunsele încăperi ale sufletului

și descoperim sub liniște teama, sub formă nesfârșirea, sub claritate misterul. Să nu se creadă că la Blaga: liniștea, forma, claritatea sunt simple aparențe. Adevărul este că aceste „aparențe” țin de stilul său interior, îl individualizează și-l configurează specific. Sunt oameni care au timiditatea propriilor lor adâncimi și care trebuie să-și îmbrace răscolirile din sîmburele ființei lor, să le rotunjească, dar să nu le mascheze. Blaga face parte din categoria acestora. Liniștea, forma, claritatea nu sunt voite, intenționat căutate, ci izvorăsc din logica unui fel de a fi. Aceste „aparențe” îi sunt constitutive. De aici derivă această notă atât de importantă pentru înțelegerea lui Blaga: convertirea muzicalului în plastic sau, cu alte cuvinte, a infinitului în formă. Tot ceea ce este fluiditate insesizabilă, curgere nesfârșită, pornire spre destrămare și ispitire de abis, tot ceea ce e planant și irezistibil se conturează în formă, se cristalizează în planuri și limite. Muzicalul din noi este marea noastră tentație; căci muzica ne face irresponsabili. (De aici esența ei demonică.) Convertirea muzicalului în plastic explică de ce la întâia lectură a operii lui Blaga ai impresia unei maniere *indirecte* de a simți și gândi, pentru ce îți sugerează imaginea unui contact *derivat* cu realul. De fapt, procesul de elaborare este mai mare și reacțiunea mai controlată, în deosebire de comportările unui suflet muzical, care vibrează imediat și exploziv la provocările din afară. Un suflet muzical prinde realul într-o vibrație nemijlocită; extazul sufletelor muzicale este un extaz pur. Ceea ce nu este muzical în sufletul lui Blaga explică de ce acesta a ajuns numai la o extazie intelectuală, explică raționalismul din viziunea sa extatică, precum și modul deductiv de a considera misterul, fără să contestăm că întreaga filosofie a misterului n-ar fi plecînd dintr-o experiență intimă a acestuia.

Prinderea infinitului în formă, adică modul în care un gânditor de teme romantice nu e romantic... Lumea formelor joacă un rol mult mai mare în viziunea sa decît pare. Elementul constructiv simplifică elanul, descărnează poruirea irezistibilă și cuceritoare și împrumută o admirabilă alură ascetică în fața ultimelor probleme.

Lucian Blaga n-ar fi ajuns la problema cunoașterii extatice dacă n-ar fi avut experiența intimă a misterului. Intensitatea extazului crește cu amploarea misterului. Imposibilitatea de a face misterul reductibil și de a-l converti în non-mister este un caracter central al acestei gândiri care revelează lumea sub unghiul misterului, adică a ceea ce nu poate fi revelat. Forței devitalizante a spiritului, activității pustiitoare a intelectului, așa cum ni le descoperă vitalismul unui Klages, care susține în formă extremă dualismul viață-spirit, menținând acești doi termeni în cea mai categorică ireductibilitate, Blaga opune incapacitatea intelectului de a converti în non-mister misterul. Obiecția aceasta este destul de interesantă, întrucât ea atacă vitalismul la el acasă și cu elemente din propria lui perspectivă. Intelectul este izolat de propria lui incapacitate de dezvirginare metafizică. Prezența misterului în lume limitează acțiunea distructivă a intelectului și demască iluziile logocentrismului.

Vitalismul descoperă misterul în esența însăși a vieții. Structura vitalului și devenirea irațională a conținuturilor de viață dispun de o zonă inaccesibilă înțelegerii noastre. Toată demonia nașterii și distrugerii determină un complex de fenomene a căror pulsație o surprindem și o bănuim doar într-o ritmică ascunsă a propriei noastre interiorități. Vitalismul implică în mod necesar iraționalismul și experiența dionisiacă a lumii. Pentru Blaga, misterul nu rezidă în esența vieții ca atare, ci undeva mai departe, în existența care cuprinde viața numai ca un *moment* al dialecticii sale. Heinrich Rickert, într-o critică severă a filosofilor vitaliste, arată că vitalismul realizează o nejustificată absolutizare a unui singur aspect al firii, că ultimele probleme transcend câmpul de cuprindere al vieții, astfel că o metafizică a vieții n-ar fi decît o treaptă. Considerînd analitic și exterior, astfel de obiecții sunt desigur valabile. Dar în această regiune de tangență cu misterul, apropierea de absolut ne este dată de afinități și vibrații de ordin cu totul irațional. Revelația vieții ca un absolut, ca un dat originar și ireductibil, se face atît de direct și atît de intim, că orice obiecție rațională devine nerevelatoare. Chiar dacă viața n-ar fi decît un moment în dialectica

existenții, ea nu-mi pare mai puțin a fi acel moment, care ascunde mai mult mister. În materie se ascunde un mister redus și degradat, iar în spirit, produs derivat și tardiv al vieții, misterul este un reflex îndepărtat al acesteia.

Cu problematica filosofiei vieții, Lucian Blaga n-are afinități directe. Cu toate acestea, există în toată opera lui Blaga ceva din atmosfera acestui gen de probleme și care ține de o anumită viziune a începuturilor și sfârșiturilor. În special poezia sa prezintă o astfel de solidaritate cu torțele primare de viață și o înțelegere atât de stranie pe: tru cele crepusculare, încât din contopirea lor reiese aceea: stăruitoare impresie de seninătate în clarobscur. „În som: sîngele meu ca un val se trage din mine înapoi înspre părinți.” „Pe urmele mele coapte moartea își pune sărutul galben — și nici un cîntec nu mă îndeamnă să fiu încă o dată.” „Lumea: străin zîbind, vrăjit în mijlocul ei mă împlinesc cu mirare.”

Blaga nu este propriu-zis tradiționalist, fiindcă nu are sentimentul *istoric* al devenirii unui neam, ci mai repede viziunea lui telurică, adică a datelor și componentelor originare, a surselor inițiale ale unui neam. Și precum filosofia vieții pleacă dintr-o mistică a surselor vitale, tot astfel anti-istorismul lui Blaga derivă dintr-o mistică a elementelor telurice și sub-istorice. Acel care a vorbit de revolta fondului nostru nelatin a precizat premissa unei autobiografii. Dacă în Eminescu a izbucnit elementul slav din sufletul moldovenesc, în Lucian Blaga a izbucnit nu mai puțin ceea ce e germanic în psihologia Ardealului. Ne gîndim nu atât la o afinitate de sînge, cît la acel imponderabil care determină o conștiință să graviteze înspre esența unui neam sau unei rase. Cine nu s-a simțit, la lectura operei lui Blaga, rătăcitor prin nu știu ce oraș vechi german, în nopți senine, cu stele reci și imobile, cine nu s-a adunat în sine pe străzi înguste și întemporale, într-o melancolie stăpînită și o reverie concentrată, acela n-are o reprezentare adecvată, n-are schema și substructura necesare unei înțelegeri mai adînci. Iubesc la Lucian Blaga contactul său viu cu realități moarte. Cred că nu mă înșel cînd afirm că dînsul *audc* lucrurile, nu le vede. Sentimentul unei prezențe a totului se degajează în așa măsură din poezia sa,

Încît te întrebi dacă lucrurile nu vorbesc. Rezonanța intimă a firii se subtilizează într-o vibrație universală. În opera filosofică, primele reacțiuni în fața lumii și-au găsit o transformare esențială, o deplasare și o derivare, așa încît impresia paradoxală a unei *lumini rezistente* o interpune pe aceasta între revelarea extatică a misterului și elaborarea derivată, intelectualizată. Lumea formelor îmbracă inexprimabilul unor mari intuiții dintr-un fel de teamă de subiectivism, de exaltare, dintr-o frică de izolare în propria lui viziune. Dacă Lucian Blaga ar fi suferit mult, e sigur că metafizica lui ar fi devenit o mistică pură.

Ceea ce e ardelenesc în Lucian Blaga se manifestă în discreția și elanul conținut, ce se degajază atît din om, cît și din operă. Românul este în genere sceptic, temperamental și ironic. Farmecul lui Lucian Blaga derivă dintr-o naivitate, acest dar admirabil, pe care-l întîlnim la intelectualii de aiurea, dar care lipsește intelectualului român, dezabuzat fără problematică, sceptic fără neliniște, ironic fără tragicism, temperamental din excitabilitate, iar nu din vulcanism.

Lucian Blaga este întîiul ardelen care și-a pus probleme în afară de domeniul practic și militant al istoriei naționale. Pînă la el, toți au fost luptători. Modul lui de a gîndi și sensibilitatea lui particulară sunt desigur semnificative pentru spiritul în care Ardealul s-ar individualiza în România. Stilul interior al lui Blaga este o infirmare serioasă a pretinsului practicism și pozitivism ardelenesc. Acestea nu înseamnă ceva mai mult decît pasiunea tehnică și constructivă pentru psihologia germanilor. Lucian Blaga este cea mai completă personalitate din România, deoarece s-a ridicat la același nivel pe toate planurile în care s-a realizat.

Încă o dată văd în anarhia clarobscurului o înseninare între lumini și umbre și o conștiință, trăind sub liniște teama, sub formă nesfîrșirea și sub claritate misterul.

NECESITATEA RADICALISMULUI

Nu se naște și nu s-a născut niciodată fapta decît din pasiune. Calculul, echilibrul, prudența au fost, totdeauna, distanțe, obiective și paralizante. Gîndurile sunt o otravă, o piedică pentru elan, un obstacol al oricărei hotărîri. Nu se poate proceda la faptă fără o hotărîre fanatică, fără o ardoare bestială, fără un minimum de inconștiență. Prins într-o meditație îndelungată, îți dai seama că nu se poate face nimic, că nu e nimic de făcut și că orice faptă e o rușine. Din afara lucrurilor, totul e inutil, superfluu, ridicul. Distanța și singurătatea spulberă farmecul amăgirilor, tentația lucrurilor imediate, pasiunea pentru disparent. Dar fără amăgiri, fără lucruri imediate și fără disparent, totul e searbăd, incolor și inexpresiv.

Este îngrozitor să trăiești între oameni. Dar ce rost are să trăiești fără ei? Cine nu iubește oamenii și în același timp nu simte o scîrbă infinită pentru ei nu înțelege nimic din echivocul acestei existențe. Și peste acest echivoc de bază trebuie să treci pentru a lua o hotărîre, a te pronunța categoric într-un sens, a merge pe o linie. Uneori mi-ar părea orice faptă, divină, dacă n-ar viza oamenii și omenirea. Oamenii nu merită nici o faptă. Nu pot uita ce decepție a însemnat, în pasiunea mea politică, revelația unui fapt uluitor de simplu, de o evidență zdrobitoare: limitarea politicului la uman, și încă la o sferă îngustă a umanului. Politica nu vizează decît omul în ceea ce are el vulgar și etern. Or, se poate să-ți sacrifici existența pentru așa puțin?

Dar, în definitiv, în temele supra temporale nu se rezolvă mai mult. Omul, în orice sens, e pierdut.

Și când ți-ai dat seama că totul e nimic și continui în mod absurd a iubi viața, atunci trebuie să te hotărăști pentru un gest, pentru o faptă, pentru acțiune. Căci este mai important a te distruge în frenezie, decât în neutralitate. Este aproape o imposibilitate a trăi neutru în mijlocul vieții, a considera spectacular acest blestemat și iubit pământ.

Nici o faptă nu se poate naște din înțelegere și cuprindere. Orice faptă este o violentare și se naște dintr-o limitare voită sau inconștientă de perspectivă. O pornire unilaterală este un resort indispensabil al oricărei acțiuni. Gîndurile fără aderență organică nu dovedesc absolut nimic. Un gînd ce nu devine gest este perfect inutil.

Va trebui scrisă odată o reabilitare a obsedaților. Sunt așa de puțini oameni care au îndrăznit a trăi și a muri pe un singur gînd! A te adînci pînă acolo într-un gînd, încît să te substitui realității pe care o gîndești, ea să pălească în fața ta și tu să devii mai mult decât simbol. Un Kirilov înseamnă mai mult decât un gînditor fin, nuanțat, care planează iresponsabil deasupra ideilor. Zile și nopți să fii pierdut cu un gînd și pentru un gînd, tristeți și bucurii, regrete și aspirații. O idee vie trebuie să fie sîngerîndă, o cruciadă sau o catastrofă. Numai obsedații au răsturnat istoria: ceilalți cîrpec și completează.

Dintr-o obsesie se naște gestul radical. Cum obsesia se sfredește în suflet și corp, gestul radical presupune existența noastră întreagă. Cu cît suntem mai totali și cu cît epuizăm mai mult într-o participare, cu atît fapta noastră se apropie mai mult de radicalism.

O mișcare, de orice natură ar fi ea, nu se poate afirma în istorie dacă nu e străbătută de un radicalism. Și cînd ne gîndim în mare, cred că prin radicalism s-au diferențiat popoarele mari față de cele mici și neînsemnate. Popoarele șterse, cu ritmul lor lent și cu respirația înbușită, nu cunosc nimic din respirația amplă și din ritmul accelerat al popoarelor mari, ce plesnesc de radicalism. Un popor mare își are prejudecățile lui eterne, care-l vitalizează și [pe] care le vitalizează. Pluralismul politic al neamurilor nu dovedește

nimic pentru un principiu ideal și unic. Popoarele nu trăiesc pentru *adevăr*, ci pentru *un* adevăr al lor, care-și derivă valabilitatea din vitalitate, iar vitalitatea și-o verifică în radicalism. Popoarele șterse, care nu pot ajunge niciodată la universalitate, trebuie neapărat să sufere de o deficiență internă, de o diminuare a vitalității, de un minus biologic. Din ele însele nu pot da naștere unui fenomen propriu, încât oscilează tot timpul într-un diletantism searbăd. Radicalismul este antipodul adevărat al diletantismului.

Cînd se va obiecta că radicalismul, de orice fel, se bazează pe o viziune îngustă, va trebui să răspundem că istoria nu înaintează decît prin viziuni înguste. Numai un fals perspectivism istoric ne face să credem în structuri ample sau în totalități definitive. Chiar dacă vrem să denumim faptul istoric ca totalitate, aceasta este totdeauna o totalitate *individuală*, după caracterizarea justă a lui Troeltsch. Tot ce este istoric se realizează prin forme limitate și înguste. Viziunea noastră retrospectivă amplifică și dilată conturile unei epoci, îi atribuie alte dimensiuni și chiar alt conținut. Se afirmă atît de des că vedem Renașterea mult mai simplificată decît era ea în realitate. Îmi vine de o mie de ori mai repede a crede că noi toți o vedem mult mai complexă decît era și aceasta din cauză că proiectăm în Renaștere tot ceea ce s-a născut, prin derivare tardivă, din ea. Tot ceea ce, în baroc sau în romantică, purcede din Renaștere, atribuim acesteia. Înseamnă oare că omul Renașterii simțea în el toate consecvențele atitudinii sale de viață, toate posibilitățile de realizare și împlinire? Nu este mai probabil că el a rămas închis într-un cerc de valori extrem de limitat, adîncit în sîmburele acestor valori, dar nicidecum în ramificațiile și posibilitățile lor?

O epocă vie și creatoare este închisă în sine, cu un orizont mărginit de intensitatea pasiunii care naște forme noi de viață. Că o astfel de epocă poate să cîștige totuși un sens universal, se datorește unicității acelor valori. În istorie cîștigă universalitatea numai unicul. Generalul moare.

Orice epocă mare cuprinde în sine o pornire înspre radicalism. Chiar epocile clasice sunt rotunjite în sine numai

a suprafață, deoarece fondul din care răsar valorile clasice presupune o pasiune unică.

Pornirea spre radicalism, atît de caracteristică astăzi, este semnul unei vremi epocale. Cine este astăzi împotriva radicalismului, nu numai că n-a înțeles semnificația momentului actual, dar n-o va înțelege uici pe a celui de mîine.

Trebuie să aruncați la periferia vieții și a societății toți oamenii măsurați. Ce am mai putea aștepta oare de la astfel de oameni? Oamenii *porniți* au pornit totdeauna istoria din loc. Toți ceilalți, în epocile de mediocritate ale omenirii, s-au complăcut în a corecta și a micșora actele rezultate din ardoare, pasiune sau nebunie.

O țară care nu cunoaște radicalismul este o rușine a istoriei, dacă nu a spiritului, iar un individ strein de radicalism este o rușine pentru societate, dacă nu pentru om.

Orice s-ar spune: radicalismul duce undeva. Dar unde duce spiritul ponderat și cumpănit? Decît un echilibru mediocru și steril, mai bine o catastrofă. Și dintr-o catastrofă tot prin radicalism trebuie să ieși.

Vremea, anul VIII, nr. 411, 27 oct. 1935, p. 3.

CREȘTINISMUL ȘI SCANDALUL CARE L-A ADUS ÎN LUME

Cu cât o realitate este mai substanțială și o problemă mai chinuitoare, cu atât echivocul se adaptează la forma spiritului și amplifică indeciziunea sentimentului pînă la irezolvabil. Toate problemele sunt prea mari. Și nu sunt prea mari în ele însele, ci în zăpăceala și încurcătura la care ele ne abandonează. Cred că s-ar putea rezolva problema existenței lui Dumnezeu, dacă am avea curajul să-i suportăm existența. Dar cine are îndrăzneala să fie tot atât de obiectiv în negare, ca și în afirmare? Cui îi poate fi egal că Dumnezeu există și că Dumnezeu nu există?

Dacă fiecare am suporta o revelație individuală a Divinității, am fi pierduți. De aș ști absolut sigur că există Dumnezeu, ce aș mai avea de făcut? Sentimentul modern al infinitului personal nu poate vedea în Dumnezeu decît suprema și catastrofală limitare. Dar și fără Dumnezeu, individul riscă să cadă victima propriei sale extensiuni, așa încît, fugind de Dumnezeu și căutîndu-l în același timp, echivocul se confundă cu acceptarea irezolvabilului. De ar trebui totuși să mă pronunț pentru una din tabere, aș înclina a crede că necredincioșii sunt mai cîștigați. Ei nu mai pot spera că vor crede vreodată, mai pot aștepta ceva, pe cînd credincioșii sunt scoși din circulație. Din momentul în care crezi în Dumnezeu, orice-ai face este prea puțin. Înțeleg foarte bine de ce unii mistici refuză total viața practică. Acțiunea este o ofensă adusă revelației.

De ce n-aş mărturisi că n-am un sentiment mai precis despre creştinism, religia care i-a făcut lui Dumnezeu cea mai mare propagandă. Credinţa delinitivă este un vot de blam acestei lumi, aşezate la intersecţia ncanoului cu Divinitatea. De această intersecţie n-aş vrea să scap niciodată, fiindcă în ce direcţie aş lua-o, trebuie să plătesc un câştig printr-o pierdere. Lumea noastră este triumful dialecticii.

Dacă ar trebui să ascultăm de creştinism, *aici jos* totul este pierdut. Ce n-a făcut creştinismul pentru a ne compromite singurul *loc* în univers de care nu ne putem despărţi fără regret? Întreg *Noul testament* nu este decît un pamflet divin împotriva acestei lumi. Creştinismul ne priveşte prea de *sus*. (Orgoliu sau cer?) Şi noi suntem jos; dar nu atît de jos ca să nu putem răspunde la nici un glas ceresc . . .

A scos creştinismul pe oameni efectiv din lume? Adevărul este că el a pervertit simţul pentru lume, pentru imediatul căruia ne predă amăgirile. Plasîndu-mă pe punctul de vedere al lumii noastre, creştinismul este mai radical decît budismul, împotriva afirmaţiilor unanime. Budismul ne lichidează *aici şi oriunde*. Lumea noastră nu suferă nici o comparaţie umilitoare; ca neîiind, nimicul, nu poate constitui un plus. Sau recunoscînd existenţei calitatea durerii, budismul ne-a reabilitat, atribuindu-ne un merit atît de mare. Creştinismul, din perspectiva oricărei alte lumi decît a noastră, poate fi considerat ca încurajant, dar nouă nu ne-a rezervat decît dispreţ. Ce este creştinismul, dacă nu consolarea ce ni se oferă în *cealaltă* lume? Aceasta n-ar fi aşa grav, dacă tot ceea ce facem *aici* n-ar fi valabil decît prin relaţia cu *dincolo*. Împărăţia cerurilor nu *succede* „slaviei” noastre, ci ea este simultană. (Dacă n-ar fi decît *psihologic*, n-am fi totuşi mai puţin anulaţi.)

N-avem decît o formulă pentru lumea noastră: *politivismul amăgirilor*. Creştinismul este antipodul acestei formule.

Nu este uşor să fii creştin; în nici un caz nu poate fi *plăcut*. Trebuie să fie, însă, foarte greu să *devii*. Creştinii, probabil, se nasc, întocmai ca talentele.

Ceea ce îi reproşez eu creştinismului este excesiva lui „prolungime”. El se scoboară prea adînc în lucrurile care ne dor şi după ce a înţeles totul nu se grăbeşte să ne facă

vreo concesiie, ci ne lasă în prada unui conflict amplu cît dimensiunile tragediei. Suntem totdeauna prea slabi pentru împărăția cerurilor și prea tari pentru lumea amăgirilor

În maximalismul creștin s-a născut ideea de păcat, cea mai originală și mai ciudată din complexul ideilor creștine. Chiar dacă prefigurații se găsesc în celelalte religii și nu este străină păgînismului, faptul de a fi creat lumii creștine o priză socială, unică, este suficient pentru a constitui un motiv de acuzare la un tribunal presupus al istoriei. Sören Kierkegaard, fără de care nu se mai poate gândi teologic, găsea în paradoxul existenței lui Isus un adevărat scandal, scandalul esențial al creștinismului. Pentru lumea creștină, pentru toți oamenii care au suferit și s-au mîntuit prin creștinism, păcatul și conștiința lui dureroasă au fost o zguduire mai mare decît inexplicabilul existenței lui Isus. În *interiorul* creștinismului, Isus poate părea un Dumnezeu pentru credință și un dezastru logic pentru rațiune, în *exteriorul* creștinismului, adică în cadrul celor *făcuți*, dar nu născuți creștini, păcatul nu apare mai puțin ca o dramă, pe care nici moartea n-o soluționează. În iudaism, păcatul nu cîștigase universalitatea pe care creștinismul i-a atribuit-o atît calitativ, cît și cantitativ.

Păcatul este condamnarea metafizică a omului. El este pierdut în esența sa ; care nu este determinată decît de acel plus pe care l-a adăugat istoria și căderea. Ca animal el nu e condamnat, ci numai ca spirit ; astfel e condamnat în specificul și esențialul său. Înseamnă oare că prăbușirea omului nu angajează și viața în genere ? Păcatul omului nu afectează și viața ? Păcatul uman n-a compromis viața ? Universalitatea calitativă a păcatului chiar aceasta semnifică. Divinitatea a împușcat peste țiută drama păcatului.

Misiunea creștinismului trebuia să fi fost înăbușirea, prin toate mijloacele, a *conștiinței* păcatului. Nouă ne mai rămînea distrugerea lui definitivă printr-o adevărată revoluție antropologică.

Creștinismul a scos la suprafață și a valorificat toate germenele și neliniștele care preced conștiința păcatului. Cîți oameni nu s-au prăbușit în decursul secolelor sub povara insuportabilă a păcatului ? Toate elementele de dramă din om s-au revărsat în marea acestui blestem. Fără

conștiința păcatului, omul trăia o dramă obscură și nu se mai chinuia lucid de ireparabilul vinii de a fi.

Păcatul este un atentat la lumea noastră a amăgirilor. Din perspectiva acestei lumi și a amăgirilor ei, mîntuirea de păcat prin mîntuirea de lume nu poate fi decît o pierdere, ce ne face să urîm atît păcatul, cît și locul spre care ne-ar duce negația lui religioasă. Dacă negația păcatului presupune negația lumii noastre, vom găsi noi mijlocul să ne strecurăm pe lîngă păcat, cum s-au strecurat îngerii lîngă Adam.

Karl Barth, teolog de o înfricoșătoare intransigență cu noi, ne esențializează în păcat, afirmînd în a sa *Roemerbriefe* „Păcatul este greutatea specifică a naturii umane”. Pentru cine nu suferă de fascinația cerului, teologia dialectică nu poate oferi decît ștreangul.

Creștinismul n-a menajat deloc omul. Mila, sentiment creștin, mă face să-l apăr de atacurile creștinismului. Atît timp cît omul va mai fi hărțuit de ideea și de conștiința obsedantă a păcatului, rămîne o ființă condamnată. Sentimentul păcatului este cel mai blestemat dintre sentimentele profunde. Creștinismul nu trebuie să ne facă mai nefericiți, ca în schimb să ne dea mai multe iluzii într-o cădere mai mare. Nu e plăcut să fii creștin.

Obiecțiile pe care Nietzsche și Rozanov le-au făcut creștinismului nu sînt atît de interesante în ele înșile, cît în drama sufletească din care s-au născut. Nietzsche și Rozanov au fost dușmani ai creștinismului din motive religioase; cine combate creștinismul fără să aibă afinități cu el nu merită a fi luat în seamă. Bertram a arătat cît este Nietzsche de creștin, iar Rozanov este cel mai ciudat și paradoxal filosof religios pe care l-a avut Rusia.

Nu se poate să-ți fie creștinismul o decepție, decît dacă ai așteptat prea mult de la el și ți-a oferit prea puțin. Nietzsche și Rozanov au fost existențe turmentate de dramă. Atunci ce ar fi putut ei aștepta de la creștinism în afară de consolare? Dar ea n-a venit niciodată. Creștinismul nu poate mîngîia suflete care așteaptă mîntuirea fără transcendență. Nietzsche și Rozanov doreau mîntuirea aici jos, extazul terestru. Creștinismul a făcut, însă, tot pentru a compromite extazul terestru; pentru totdeauna a zădărnicit

posibilitatea unui sens immanent al extazului. Extazul creștin implică lumea de dincolo, cealaltă. Neexistînd un paradis terestru, nu poate exista nici un extaz terestru. Și astfel suntem pierduți prin creștinism, din prea marea decepție ce ne-o provoacă. Nimeni nu va ști pînă unde a adîncit creștinismul nefericirea. O religie a consolării care nu consolează, este al nu știu cîtelea scandal uman sau divin al creștinismului.

Consolarea este un motiv esențial religios. De aceea afirmam că Nietzsche și Rozanov sunt anticreștini din motive religioase. Anticreștinismul teoreticienilor de stînga nu dovedește absolut nimic împotriva substanței creștinismului, este, însă, infinit revelator pentru creștinismul în istorie. Refuzul creștinismului de către acești teoreticieni nu e interesant în sine; nici unul nu pare a fi cunoscut tragicul creștin pentru a fi suportat tragicul lichidării.

Cum noi nu putem învinge istoria, ne este imposibil a nu recunoaște justetea argumentelor teoreticienilor revoluționari. Creștinismul a vrut să facă o revoluție a omului și n-a reușit decît să-l condamne pe întreaga dimensiune a istoriei. Admițînd totuși că el ar fi făcut o revoluție morală, el n-a realizat corespondențele politice și economice, implicațiile în alte sfere ale revoluției morale. Sclavagismul moral a dispărut; dar n-a dispărut pe plan economic și politic. Sau gîndiți-vă la Revoluția Franceză, care n-a tras concluziile economice ale spiritului politic introdus. Orice revoluție este, prin esență, unilaterală. De aici derivă constatarea, inevitabil pesimistă, că nu se va putea face o revoluție care să modifice totalitatea omului.

Sentimentul păcatului este cel mai puțin revoluționar din cîte se pot concepe. Fără istorie el nu există, deși el este acela care anulează istoria. Toți care iubim cît de puțin această lume trebuie să combatem acest blestem cu toate blestemele ce ni le oferă pămîntul.

Creștinismul a vorbit prea mult despre „spirit”. În nici o perioadă din istorie, el n-a fost mai acaparator. Dacă astăzi, el este compromis, nu trebuie să ne gîndim numai la atacurile vitalismului, ci mai cu seamă la justificarea indirectă a mizeriei prin mirajul condiției paradisiace. Atîta

vreme cît va mai exista un singur om sărac, va trebui să pronunțăm cuvîntul „spirit“ cu jenă și cu remușcare. Mizeria compromite spiritul, precum moartea idealismul

Isus a făcut o revoluție cu oamenii de jos; el a voit să-i ducă, însă, prea sus. Și în parte a reușit, căci altcum nu se explică de ce oamenii au uitat să-i ceară pîinea cea de toate zilele și au apucat pe drumul nefiresc al spiritului. Isus și-a purtat aderenții prea departe și a păcătuit prin aceasta împotriva mediocrității genului uman

Oamenii n-au așteptat niciodată mai mult decît revelația paradisului terestru. Isus le-a oferit unul prea îndepărtat, reușind numai să încerce rezistența umană într-o decepție divină.

Vremea, anul VIII, nr. 418, Crăciun 1935, p. 5.

MIRCEA ELIADE ȘI DEZAMĂGIRILE SALE

N-am crezut niciodată că pentru a avea idei trebuie să faci parte din noua generație, dar mi-a părut de o evidență strivitoare că nu se pot cunoaște paradoxele spiritului și antinomiile vieții, fără a participa la elanurile și ratările ei. Cîți au avut fericirea ca să aibă o *istoric*, dar nu o *formă*, în decurs de cîțiva ani? Și cîți înțeleg metamorfoza ca unica formă, umbrind conținuturile și variabilitatea lor? Înțelege cineva destinul lui Mircea Eliade, care a epuizat toate problemele de după război, fără să rezolve una singură? Este o prostie să se vorbească de diletantism, la un om care a fost în toate problemele, care le-a trăit cel mai puțin anonim, pe care l-a costat mai mult instabilitatea unui moment istoric. Simt uncoi o mare bucurie că Mircea Eliade n-a rămas la nici o credință, că, de la confesiunea lirică a debutului pînă la romanul obiectiv *Huliganii*, a lichidat o întreagă istorie personală, a luncat fluid pe contradicții și l-a durut apoi amintirea acelor contradicții. Lucrurile cele mai bune pe care le-a scris pînă acum vizează totdeauna incapacitatea unei afaceri durabile de conținuturile vieții, de insuficiența lor, de caracterul lor minor, spaima temporală, frica de a fi înghițit de timp abandonîndu-te numai unei torme de viață. Obsesia mobilității a fost singura lui constanță. Tensiunea ca atare — nu un conținut al acesteia — revine ca un motiv persistent în tot ce a scris. Nu o dată m-a înfuriat elanul său disponibil, frenezia sa receptivă, ospitalitatea sa ideologică. Mi se părea că spiritul n-are drept să facă nici un fel de concesie în afară de substanța sa. S-au înrădăcinat odată anumite

teine în spirit, el nu poate face decît o trădare aplicîndu-se altora. Omul este, însă, prea slab pentru a putea rezista la obsesiuni. Și dacă nu poate rezista, atunci nu-i mai rămîne decît să se compromită metodic, să se sfîșie treptat sau, în cazul cel mai bun, să se distrugă solemn. Mircea Eliade a înțeles acest lucru și n-a fost deloc cruțător cu sine însuși. Extrem de lucid -- fără să fie corupt interior -- și-a dat seama că în viață e suficient să calci peste un adevăr, pentru ca la urmă să calci pe toate. Din moment ce totul nu merită să fie decît *trăit*, atunci să ne abandonăm totul cu un fel de extaz și cu un fel de dispreț. Toată teoria trăirii și a experienței n-are decît o singură presupuziție: lipsa de substanțialitate a vieții. Eroii romanelor lui Eliade (mă gîndesc în special la *Huliganii*) sunt condamnați la o ratare interioară, chiar din excesiva sensibilitate pentru nesubstanțialitatea vieții, iar ei fiind români, nu pot merge atît de departe încît să descopere substanța într-o altă lume. Cine a înțeles că viața nu întrece condiția amăgirilor, n-are decît două drumuri: sau *devine religios, pentru a se salva din lume*, sau *salvează lumca, distrugîndu-se pe sine*. Problema lui Petru Anicet, eroul prin care vorbește mai mult Eliade, este aceea a posibilității de salvare în lume, a învingerii timpului acceptînd condiția terestră. El se prăbușește ca orice om lucid care vrea să accepte acest pămînt . . .

Dintre oamenii cu preocupări religioase, puțini sunt așa de puțin religioși ca Eliade. Acesta a făcut totul ca să salveze această lume de aparențe, a consumat un adevărat efort religios ca să scape lumea noastră, a acelor care ne mulțumim cu umbrele, de teama unei lumi divine. Nu este religios decît actul de refuz al acestei lumi. Nu este aici vorba de pesimism, ci de o anumită atitudine față de lumea noastră. Pesimismul nu indică nici o ieșire, pe cînd religia este o supremă soluție. Dacă aș crede sigur în Dumnezeu, de orgoliu, n-aș mai sta cu nimeni de vorbă.

Nu există decît o tristețe care poate duce undeva: tristețea religioasă. Dacă Eliade, după cîte experiențe interioare a consumat și după cîte a văzut în ordinea religioasă, ar fi cunoscut intensiv acest gen de tristețe, ne-am fi putut mîndri și noi cu un sfînt-literat gen spaniol. El n-a

vrut să renunțe cu nimic la această lume; de aici, frecvența tristeții carnale, a sfîșierilor imediate, tipurile de femei care nu se pot realiza, ce abundă în romanele sale.

Pe Mircea Eliade nu pot să-l judec ca literat, fiindcă el este mult mai mult decît atît și fiindcă el nu se va putea realiza niciodată definitiv în literatură. În domeniul romanului obiectiv, mediul nediferențiat de la noi nu va oferi niciodată substanță pentru conflicte spirituale. Este de remarcat că acele pagini din *Huliganii* care exprimă o mare tensiune spirituală (mă gîndesc la acele despre moarte, huliganism, necesitatea unui adevăr ultim) n-au o aderență directă la viața eroului, cu excepția lui Anicet, care este un reflex românesc al lui Stavroghin. Și această inaderență nu este un defect al artei de romancier a lui Eliade, ci ține de motive care îl depășesc. Vrînd să facă psihologia tinerei generații, Eliade n-a lămuit de ce această generație este românească, prea românească. Nici un conflict spiritual nu generează o acțiune și prin aceasta drama spirituală nu se integrează în viață. Un român, oricît ar fi de problematic, nu reușește să asocieze neliniștea actelor vieții. Drama este un plus ușor discernabil, care nu-i angajează existența. Din punct de vedere spiritual, nu este deloc greu a fi român. Mult trebuie să se fi luat Eliade cu eroii săi ca să le inspire cîte o problemă, să le insuflă o neliniște, să-i salveze de la pornirea lor naturală înspre rătăcire. Dacă aş putea scrie un roman privind mediul de la noi, cred că ar trebui să veghez în fiecare moment să nu-mi scape personajul, să nu dezerteze din frică de acțiune, de risc, de consecințe. În astfel de condiții, a scrie un roman de tensiune mi se pare un gest etic și un act patriotic.

Sunt convins că, dintre toate țările Europei, procentul cel mai mare de ratați îl dă România. Există o tendință de abandonare, de non-rezistență, de înțelepciune lașă, care favorizează totul în afară de tragedie. Dacă aiurea eroul se definește prin opoziție cu lumca, la noi eroismul nu poate avea alt sens decît rezistența la rătăcire. Mi-e scîrbă de toți învinșii soartei.

⚡ Noua generație este așa precum o prezintă *Huliganii*. O cunosc foarte bine, pe această generație care a trăit o efervescentă rară, care, însă, n-a dat la nimic. Unde este

cealaltă Românie, întru cât a pregătit ea o transformare a mentalității și a stabilit bazele unui profetism politic? Este cu totul interesant că la România de mâine lucrează oameni care n-au avut nici o legătură și nici o afinitate cu problemele spirituale de acum vreo zece ani.

Nu cunosc în țara asta oameni a căror prezență să fie o fatalitate, care să răstoarne lumi în simțirea lor, care să trăiască imediatul, patetic. Viața n-are valoare decît pentru cîteva momente ireversibile, pentru o nebunie în clipă, pentru ardori fascinante. Acele momente unice de care vorbea Dostoievski prin Kirilov, cînd simți necesitatea unei transformări fizice pentru a putea suporta revelația interioară, cînd transfigurarea cosmică se naște paralel uneia interioare, mi se par singurele care ne mai pot lega de acest pămînt.

Petru Manoliu mi-a spus odată: „În România se vor naște cei mai triști gînditori”. Aceasta este adevărat nu în sensul că România ar fi tristă, ci în sensul că ea oferă prea multe verificări tristeții. Neutralitatea metafizică a românului trebuie să-și găsească o compensație în neliniștea cîtorva. Cine asigură somnul țării? Adînc trebuie să fie acest somn, din moment ce luciditatea unora este plătită atît de scump. România de abia acum se trezește din somnul materiei. Vestitorii trebuie să fie condamnați.

Înțeleg foarte bine de ce Petru Anicet se resemnează în singurătate, de ce nu se poate încălzi de pasiunile lumii moderne, de ce trebuie să se prăbușească. Mircea Eliade are drept să fie mai trist decît noi, fiindcă, la urma urmelor, unii ne-am legat de suferință, alții de naționalism etc. El poartă, însă, India ca o ereditate cu plusul de ruine spirituale, reziduuri ale nesfîrșitelor experiențe. Căci nu se poate să nu rămînă goluri în urma substituției continui de forme și conținuturi. Mobilitatea spirituală nu poate duce decît la revelația vidului vieții. Dacă nu te poți opri la o formă de viață, înseamnă că nici celelalte nu vor oferi o valoare mai mare. În afară de acele momente unice, care definesc extazul, viața este o echivalență de acte, care trebuie consumate spre a evita oroarea și spaima de a fi. Atîția i-au făcut o obiecție lui Eliade de a nu fi rămas în India. Ar trebui, dimpotrivă, să ne bucurăm de a fi accep-

tat să se compromită și el aici cu noi, de a vedea în aceasta o renunțare mai mare decât în renunțarea contemplației. Acceptarea istoriei mi se pare cel mai mare eroism. Pentru cine a avut o singură dată presimțirea veșniciei, viețuirea în timp, cu fapte și cu oameni, este o concesie pentru care nu există răsplată pe pământ.

Pagini literare, anul III, nr. 1, 15 ian. 1936, p. 49–51.

ÎN TRE OCCIDENTALISM ȘI AUTOHTONISM

1

De la 1800 încoace, nenumărate generații au trecut granițele țării, sub felurite auspicii și zodii, spre a se asimila spiritualicește luminilor Occidentului. Acest contact a însădit puternice metamorfozări sufletești și a robit la crezul doctri- nelor egalitare forța creativă a acelor generații. Rodul acestor integări în evoluționismul de gândire apuscan a fost realitatea culturală pe momente istorice, pe școli și principii din mica Românie dinainte de război.

Astăzi, ca și ieri, suntem, prin forța tradiției și prin setea potențialelor culturale, fascinați și integrați spirituali- cește aceleiași civilizații apusene.

Urmărim, prin problema ce o punem, să vedem care sunt mărturisirile tinerilor cărturari coboriți din arcopagul Sor- bonei sau din forurile universităților străine și integrați mediului autohton.

Nu înțeleg cum pot exista români care, petrecând mai multă vreme în străinătate, se folosesc atât de puțin de perspectivă și-și valorifică atât de puțin luciditatea, încît, odată reînțorși, se văd siliți a-și înregistra planurile ca iluzii. Depărtarea de România mi-a descoperit într-o reve- lație deprimantă limitele imanente ale României. Am înțeles un lucru pe care-l bănuiam din țară și pe care reînțoar- cerea mi l-a verificat zilnic : România are un spațiu istoric foarte mărginit. Vreau să spun că, în esența noastră, suntem limitați, dacă nu condamnați, și că numai eventualitatea unei transfigurări istorice, miracolul unui salt — din pă- cate atât de puțin frecvent și atât de străin istoriei — ne-ar

putea salva. Eu cred în România, în ciuda lucidității, și aștept miracolul unei alte Româniî mai mult decît întii creștini împărăția cerurilor.

Am cel mai mare dispreț pentru acei care, odată reîn-
torși din străinătate, miniaturalul vieții noastre îi distruge,
îi paralizează și-i scoate din circulație. Ei trebuiau să știe
de mult că România nu reprezintă încă un destin spiritual
și că la noi orice om care nu gîndește național și politic
este sortit ratării. E foarte interesant că în viața noastră
culturală nu se mențin la suprafață decît cele cîteva perso-
nalități care nu s-au falsificat, fiindcă au priceput de mult
că naționalismul este singura respirație vitală în România.
Căci la noi autonomia spirituală te aruncă pe linia moartă.

Aproape toți românii pe care i-am cunoscut în străinătate
mi-au făcut impresia unor ratași. Dar ce să zic de toți
românii pe care i-am cunoscut în țară, în decursul unei tine-
reți, dacă nu a[1] unei vieți? Aș vrea să mă înșel în repre-
zentarea mea, dar văd un convoi de nihilști. Că un om se
lichidează așa de ușor în mediul nostru, se datorește indis-
cutabil nihilismului ordinar al acestuia. Ce să spuî de o țară
în care distincția se măsoară după neparticipare?! Unii
atribuie nihilismul neproblematic, din sînge, care ne carac-
terizează pe toți, haosului etnic, a cărui limpezire ne costă
în virginitatea noastră morală. Eu văd însă în absența aproa-
pe totală de istorie, cauza esențială a acestui nihilism curent.
Este nihilist un popor care n-are istorie.

Dacă românii nu vor cîștiga inocența participării la
lucrui și acea pietate nereflectată pentru inimă, ei vor
continua a crede că trăiesc, cînd în realitate nu ști de se
tîrăsc sau plutesc. Inaderența la un suflu fecund și iradiant
de viață îmi pare a exprima sterilitatea și inerția sau, cum
se zice, „înțelepciunea” poporului român.

Dacă m-ar asigura cineva că România, în viitor, nu va
putea face decît să-și ratineze imperfecțiunile și să le dea
circulație universală, atunci mi-ar părea valabilă pentru
întreg destinul acestei țări, alternativa care mi se pune în
România actuală: *a deveni budist sau om politic*; adică, a
realiza neantul din prolunzime sau din superficialitate.

România nu mi-a zădărnicit nici un plan pe care l-aş fi făcut în anii de studiu, fiindcă singurul plan care nu-mi pare o inspiraţie de moment sau un joc al timpului a fost acela al unei alte Românie şi pe care cine nu-l concepe n-are drept să aibă decepţii. Dar eu nu accept România actuală. Vreau să vorbesc despre singura mea speranţă ...

Da şi nu, anul I, nr. 2, 5 apr. 1936, p. 2.

NAȚIONALISMUL, INTERNAȚIONALISMUL, UNIVERSALISMUL

Formele spiritului pot fi interpretate fie ca valabilități categoriale, fie ca realizări istorice, după cum ne interesează determinarea ideală sau multiplicitatea empirică. Formalismul neagă orice semnificație varietății concrete; istoria nu dovedește nimic pentru o esență supra-temporală. Dimpotrivă, istorismul pleacă numai de la conținuturi, adică de la temporalitate. Când Eugenio d'Ors studiază barocul ca o categorie, ca o constantă a spiritului, el elimină prin aceasta un *loc* istoric, o perioadă specifică și unică a barocului. Wölfflin îi determinase elementele formale, dar le legase de un spațiu istoric și le încadrase într-o zonă temporală precisă. Pentru Eugenio d'Ors, nu mai e revelator de știut *când* apare barocul, deoarece identificarea lui este posibilă în aproape toate perioadele istorice. Să mai amintim de procedeele analoage la Spengler, Worringer sau Schef-fler?

Universalismul și internaționalismul pot fi tălmăcite fie în sensul lor formal, fie prin momentele istorice în care au apărut. Pentru un spirit filosofic, împlinirile mutiforme în devenire nu probează nimic, dar pentru unul politic ele sînt totul, așa încît transcendența sau imanența opticeii sunt hotărîtoare pentru inteligibilitatea problemei.

Germanii de astăzi, în dorința lor de a arăta că nu există incompatibilitate între național și universal, citează cu insistență cazul lui Dostoievski, cel mai național și cel mai universal spirit al Rusiei. Lucrurile nu sunt totuși așa de

simple. Să ne gândim în ce fel fenomene subiective depășesc cercul restrîns al unei interiorități nesemnificative. Întru cît faptul că sunt trist sau vesel poate să dovedească pentru tot ce nu e aparență individuală? Fluxul și refluxul subiectivității nu ajung la nimic, dacă nu se ancorează în valori care o întrec.

Melancolia fără un sens cosmic este capriciu, iar deznădejdea fără implicații eroice este demență. Numai întru cît stările noastre sufletești aruncă punți spre alte lumi, numai întru cît își transcend condiția psihologică, devin universale. Decît, universalitatea nu e accesibilă subiectivității decît prin exasperarea propriilor ei adîncimi. Cînd o lume subiectivă își cultivă limitele ei, de cîte ori nu mai încape în ea însăși, de atîtea ori aparține *lunii*. Dostoievski nu e universal fiindcă a descris pe ruși așa cum sunt ei, ci fiindcă a prezentat sufletul rusesc în condiții de limită, acolo unde specificul are caracter de tipologie umană. Universalismul începe unde sfîrșește „psihologia”. Raskolnikov sau Ivan Karamazov sunt posibili numai în Rusia; dar pentru ei Rusia este lumea. Ideea dostoievskiană a mîntuirii prin poporul rus nu este decît concepția că Rusia dezvoltată la maximum este identică ultimilor înălțimi omenesti. Presupoziția oricărui mesianism: umanitatea nu are un conținut decît în intensitatea debordantă a unei idei naționale, care încorporează simbolic mersul istoric. Precum stările sufletești au valoare numai ca simboluri, nu în ele înșile, tot așa ideile naționale. Toate naționalismele care nu sunt colorate mesianic neglijează acest lucru. Ideea pentru care militează un popor nu este atunci decît o proiecție netransfigurată a unui fond biologic. Naționalismul teluric de-abia întrece marginile etnicului. Acuzațiile aduse lui de apologetii culturii universaliste sunt mai mult decît justificate.

Atitudinea lui Nietzsche față de Germania, disprețul lui amestecat cu un orgoliu nemărturisit reprezintă o ambivalență explicabilă la un spirit iubitor de universalitate, dar aparținînd unei națiuni cu destin protestatar. Ceea ce diferențiază naționalismul teluric de cel mesianic este că întîiul e un refuz permanent de a participa la valori în afară de cele închise în substratul lui biologic și de aceea protestează împotriva a tot ce nu e el, dar nici nu încearcă

să impună lumii stilul lui de viață, pe cînd ultinul este deschis și orizontul lui se întinde pînă la limitele umanității. Rusia a fost totdeauna universalistă, în panslavinism ca și în bolșevism. Destinul Germaniei nu s-a întîlnit niciodată cu al umanității. Grandoarea nu i-a lipsit, ci elanul contagios. O monumentalitate verticală spre care privești înmărmurit, într-o fascinație rece.

În istorie nu contează decît valorile universale. Ele au circulație mare în timp și spațiu, dar legate de o intimitate psihologică. Prin aceasta se deosebesc de cele internaționale. Lumea în care trăiește Faust este valabilă în nu importă care punct al globului, dar ea constituie o valoare universală numai întru cît manifestăm o aderență intimă. Cînd ne-ar fi exterioară și circulația ei ar avea un caracter de bun comun și accesibil, ea ar fi o valoare internațională. Degradarea valorilor universale duce la valorile internaționale. Spiritul primește ceva din caracterul de echivalență, de serie și de platitudine al mărfii. Internaționalizarea convertește totul în raporturi funcționale. De aici, posibilitatea noastră de a ne bucura de valori internaționale fără să aderăm organic la ele. Degenerarea în exterioritate a spiritului face din internaționalism un universalism cantitativ. Viciul Americii, incapacitatea ei structurală de a impune lumii o marcă spirituală pleacă din absența elementelor care alcătuiesc baza unei culturi universaliste. America *produce*, nu creează. Iată diferența între internaționalism și universalism. America a lansat *bunuri*, mai mult decît valori. Ele circulă cît e globul și cu toții le acceptăm cu dispreț. O creație este simbolică și revelatoare pentru cel ce o scoate la lumină; creatorul este o prezență sensibilă pe care o lămurim și o simțim în dosul operei. America stă goală și anonimă sub vidul „creației” sale. Ea reprezintă o ilustrare vădită a valorilor internaționale, a lipsei de intensitate a spiritului, fără de care nu e posibil universalismul.

Există, însă, în evoluția fiecărei culturi un stadiu universalist, precum există unul internaționalist. Să ne gîndim numai la ce înseamnă elanul spiritului în perioadele de înmugurire istorică și în destinderile clasice. O expansiune fără limite tinde să înghită totul. Dar nu într-un ritm lortat, ci în setea infinită a spiritului. Toate epocile crea-

toare sunt universale. Eclectismul, care suplinește creația prin sinteză, apare ca un fenomen de amurg. În umbrele crepusculare ale culturii se întinde internaționalismul, stadiu de agonie istorică, de sterilitate spirituală. În orice punct spațial o valoare oarecare are aceeași greutate și semnificație ca în nu importă care altul. Nu se mai cere să aderi, fiindcă totul plecând din afară, totul trebuie să rămână în afară. În astfel de epoci apare „marxismul”, fiindcă doctrina lui Marx are corespondențe în toate finalurile de cultură.

Cînd spiritul își pierde conturul și nu mai este secretul dinamic al culturii, se internaționalizează. Și atunci apare amploarea exterioară a epocilor alexandrine, bazate pe cuprindere extensivă. Mesianismului îi succede imperialismul. Culturile germinale, care se desfășurază într-o devenire naivă, sunt anulate de o vastitate, care nu e decît un deșert al spiritului, căci știință, artă, religie se amestecă în excesul unei sinteze artificiale. Epocile alexandrine sînt interesante pentru fizionomia lor complexă, încurcată, pentru stilul lor colorat pînă la haos, pentru un sentiment de viață contradictoriu și întortocheat, în care știi totul dintr-o viziune panoramică și retrospectivă.

Internaționalismul înseamnă dezmățul spiritului și falimentul culturii. Este greu, dacă nu imposibil, să ne debarșăm de un concept romantic al culturii. O prejudecată scumpă la care n-o să renunțăm așa de ușor. „Visul spiritului absolut” de care vorbea Hegel este ca o ereditate și „tiparul formal” al nostalgiilor noastre. O lume de circulație generală și exterioară, fadoarea peisajului internaționalizat sînt de natură a ne plictisi instinctele.

Discrepanța între naționalism și internaționalism se bazează pe o antinomie antropologică fundamentală. Ape-tențele vitale, orgoliul, militarismul, instinctul de domina-
uare, dorința de a asimila cosmosul unei frenezii în imanență tac din naționalism o expresiune și un derivativ al energiei iraționale a omului. De altă parte, pacifismul, dorința de înțelegere indiferentă, de comuniune abstractă, grandilocvența și tornele vide, oroarea de primordial se canalizează în internaționalism. Universalismul reprezintă o formă intermediară și este o derivare a originarului, o subtilizare

a instinctului și, în fine, o spiritualizare a chtonismului. Este biologia care se înșeală pe ea însăși din concesiune pentru spirit. Cum nu în toate epocile autoiluzionarea este egală, istoria ne prezintă un întreg sistem de alternanțe, care marchează fluctuațiile universalismului. El nu este mai puțin o constantă a spiritului, deși se trăiește prefigurat în naționalism și degenerat în internaționalism.

Vremea, anul X, nr. 486, 16 mai 1937, p 3

N I H I L I S M Ș I N A T U R Ă

Am început să mă îndoiesc de „vitorul” meu, când mi-am dat seama că nu mai pot trăi fără natură. Căci printre arbori și flori te poți război cu Dumnezeu, dar cu greu te-ar mai interesa un singur om. Nu că natura ar fi sursa mizantropiei, dar ea adâncește în noi o scîrbă de oameni pe care contactul cu ei o dezvoltă din copilărie și se intensifică paralel lucidității. Și când îți dai seama de maturitatea dezgustului de oameni? Când poți citi moralistii francezi cu indiferența din tața evidențelor. Ești pierdut pentru istorie când un La Rochefoucauld sau un Chamfort nu te mai pot surprinde în nici un fel, când au dreptate, prea multa dreptate.

Once peisaj te scoate din timp și natura, în genere, nu e decît o dezerțiune din temporalitate. De aici, senzația stranie, de un indeclinabil chinuitor și plăcut, că *nimic n-a fost niciodată*, de cîte ori ne abandonăm acestui vis al materiei, care e natura.

Privești un arbore într-o zi imobilă, cu soare și când frunzele par broderii ale unei mimi în primăvară și vești înțelege că toate problemele devin fade în fața creșterii indiferente a naturii, a inconștienței ei, în afară de care totul e durere, blestem și spirit. Sau când ai norocul și nenorocul să privești zilnic un brad ce se înalță în fața casei ca o tăgăduire și o demonstrație a vicții împotriva ei înșiși, inutilitatea efortului îți apare zdrobitoare și-ai vrea să te subjuge viața fără de nume a naturii. Cine n-a invidiat niciodată plantele nu știe ce înseamnă teroarea conștiinței. Slăbiciunea pentru natură pleacă din oroarea de conștiință. Spiritul uu-ți

mai spune nimic și iubești atunci lipsa de întrebări și de răspunsuri a plantei.

Omul a tras „chiulul” naturii. În măsura în care a reușit, s-a dezorbitat din viață, iar tragedia lui se epuizează în plusul adăugat naturii. Fuga dintre dobitoacele eterne ale lui Dumnezeu i-a creat o transcendență față de viață, pe care în zadar încearcă s-o învingă prin aspirația spre inconștiența originară. Spre ce ni se înclină inimile în dragostea de natură? Spre *somnul* ei. Nevoia de a uita teroarea Și somnul naturii este legănarea primordială, voluptatea indiviziunii, iresponsabilitatea cerului sau fericirea de a nu ști nimic. Între flori și arbori, cunoașterea e un păcat; sub un azur vesel, un atentat. De la Adam pînă la Baudelaire sau Dostoievski, omul n-a făcut decît să înregistreze consecințele catastrofale ale plusului adăugat naturii. În planul Creațiunii, spiritul n-a fost luat în combinație.

Dragostea de natură nu e în fond decît regretul ei. Cu cît cineva trăiește într-un grad de conștiință mai redus, cu atît o iubește mai puțin. Despre părere de rău nici nu poate fi vorba, căci acela este natură pervertită imperceptibil. Un inconștient nu remarcă peisajul, fiindcă nu se poate disocia de el. Și așa orice om fericit. Ce să caute el în natură? Dar el n-are nevoie de regăsire. Proștii și fericii nu descind din Adam ...

Nietzsche spune undeva: „Ai căutat cea mai grea povară și atunci te-ai găsit *pe tine însuși*”. Iubesc natura acei ce înțeleg și simt acest lucru ...

Ceea ce te determină ca între oameni să *faci* ceva este prezența efectivă a timpului. Nu poți lăsa să se scurgă timpul pe lîngă tine. Și atunci devii activ din *convingere*. Te hotărăști să iei parte la istorie și la un moment dat te poți pomeni profet. Cine trăiește în timp trebuie să fie *victimă* lui, fiindcă el n-ar mai fi timp dacă n-ar înghiți și distruge totul. Nu simțim uneori nevoia de a-i face concurență, de a ne lua la întrecere cu timpul? Poate aici rezidă ultimele rădăcini ale autodistrugerii.

Începi să înțelegi ce e veșnicia cînd te afli singur în fața naturii. Mediocritatea devenirii îți pare atunci un atribut pur omenesc. În mod greșit se crede că germinația

naturii își dă o impresie de mobilitate și de dinamism. Procesul ei de creștere nu e sesizabil imediat: contemplația naturii ne transpune, dimpotrivă, într-un calm al nimicului și frumusețea afectează un caracter de irealitate.

Orice peisagiu mă face să uit că există un „cînd”, un „atunci”, că au fost odată clipe sau că am fost capabil de viciul de a fi fericit în timp. Natura nu poate fi gustată decît ca un amestec de paradis și de cimitir. Și niciodată n-am cerut singurățăților mai mult de o lepede și un sărut...

Nimic n-a fost niciodată este șoapta care ne mîngăie în amurguri și uneori soarele ne-o scrie, în toiul zilei, pe un infinit albastru. Amurgurile ne dezvăluie, însă, toate echivocurile vieții și agonia falsă a oricărui amurg este un suprem echivoc.

Frecvența muritorilor este o însingurare continuă; pentru un om lucid, un cancer al inimii. Cine a umblat printre oameni cu ochii deschiși și mai are rezerve pentru alte răni n-a priceput nimic din dezastrul uman. Nu se poate iubi, cu suferință și patimă, decît inocența și lacrimile. De cele mai multe ori, însă, inocența nu se poate deosebi de prostie, iar lacrimile pămînturilor sunt negre și grețoase.

Nunai în măsura în care urăști oamenii te poți considera eliberat. Sunt atîtea alte lucruri care se cer iubite. Ce rost are să te mai încurci cu ei! Trebuie să urîți, ca să avem libertatea de a adera la perfecțiuni inutile, la tristeți de dincolo de timp, la fericiri supra-istorice. Este o lipsă de distincție și de gust în orice aderență la umanitate. Dezgustul de om te face să iubești natura. Așa apare ea în rolul de consolatoare. Rostul ei este să ne închidă rănilor, să ne vindece de contactul cu omul. Dezinfecțai odată, putem porni la alt drum, pe care nu trebuie să ne urmeze nimeni. Ca atare, natura nu este mai mult de un stadiu al detașării noastre de lume, precum iluzia filosofiei romantice (în special Schelling) o făcea o etapă a odiseei spiritului.

Revenim la natură prin ocolul istoriei. După ce ne-am amestecat prin treburile devenirii și ne-am degradat în evenimente, redescoperim natura, identitatea inițială pe care am sfărîmat-o prin delirul de grandoare al conștiinței. Ocolul istoriei este plusul efectiv al devenirii, care nu fusese luat în planul Creațiunii. De aceea, nimeni nu trebuie să-și

refuze această aventură. (Tentația politicianului nu înseamnă mai mult).

Dacă în natură ar exista o simplă prefigurație de cunoaștere, ea n-ar trebui să ne mai intereseze, fiindcă ar înceta să mai fie un leagăn al uitării. Unde ne-am mai răcori groaza și chinul lucidității?

Natura te invită la o înmărmurire parfumată și acriană, la un extaz fără lacrimi și la o voluptate cu amintiri de dincolo de lume. Și astfel nu te mai simți legat de nici un obiect și nu mai poți să crezi în nimic ce nu ar fi desprinderea ta de fire.

Adesea îți dorești o mare înfrângere în viață, pentru ca să poți gusta din plin ce rost are natura ca un cadru de consolări. Din plăcerile exilului nu putem gusta noi, muritorii de fiecare zi. Natura răspunde cu generozitate regilor și dictatorilor înfrinți. Nouă nu ne rămâne decât exilul în *ființă*, rătăcirea în existență.

Nu pot vedea un peisaj fără să simt nevoia să distrug tot ce e acosmic în mine. O nostalgie vegetală, regrete telurice mă încovoie și-aș vrea să fiu plantă, să mor în fiecare zi cu soarele. Avem prea multe amurguri în inimă, de căutăm natura pentru umbrele ei.

Viața are ceva din isteria unui sfârșit de primăvară. Un sicriu spânzurat de stele, o nevinovăție putredă, un viciu floral. Amestecul acela de cimitir și paradis ...

Vremea, anul X, nr. 489, 30 mai 1937, p. 3.

NAE IONESCU ȘI DRAMA LUCIDITĂȚII

Am început să descifrez turburarea ce o inspiră prezența profesorului Nae Ionescu, cînd mi-am dat seama că există în anumiți oameni iradieri personale cărora ai vrea să cazi victimă, să nu mai fii *tu*, să mori în viața altuia. Infinitul de vrajă personală te face să abandonezi orgoliul individualității și încerci să devii totul în altul. Așa ceva va fi simțit Nietzsche în prezența lui Wagner, pe care l-a atacat mai tîrziu nu din gelozie, ci din instinct de conservare. Pentru ceea ce trebuie să devenim fiecare, oamenii cei mai primejdioși sunt aceia pe care-i iubim mai mult.

De cîte ori, în vibrante accente de afecțiune, Nae Ionescu mi-a părut singurul om pentru care se poate renunța! Tentația, adică, de *a-i trăi viața lui*. Și aș fi nesincer, dacă n-aș spune că sunt atîția între tineri care trăiesc *in el*. Lumea care nu-l cunoaște decît superficial vorbește de „demonie”, ca și cum Nae Ionescu s-ar sili să ne cîștige admirația pentru a ne anula. Și ce ușor i-ar fi fost! N-avea decît să dea „drum slobod” îndoielilor și chinurilor sale. Dar de cîte ori n-a consimțit la eroare numai din slăbiciune pentru viață și poate și din faptul că n-a existat pînă acum nici un profesor de îndoieli.

Farmecul existenței lui Nae Ionescu își are, însă, un temei mai adînc și mai paradoxal. Căci alături de tendința aceasta de a te pierde în el, de a luneca pe toate conflictele lui, n-am cunoscut alt om care să te oblige a fi mai mult tu însuși. O alternanță stranie de tendințe, care explică de ce fără el nu mai putem trăi. Cîți dintre noi am fi

avut curajul atîtor negații și singurătăți, dacă nu ne-ar fi precedat în relele cunoașterii și n-ar fi fost învechit în ele! Scîrbit de istorie și de cunoaștere, mă gîndisem odată la Berlin să scriu o teză de doctorat despre lacrimi. Și am fost de acord, cu atîția prieteni, că singurul profesor din univers care ar primi-o ar fi Nae Ionescu. Din paradox? Din tragedie și luciditate.

Am auzit spunîndu-se: bine, dar nu crede în nimic. Ce naivitate! El știe că a crede nu e totul. Și oamenii vorbesc de nihilism. Obiectia care i-aș face-o eu este că a găsit în lumea asta ceva în ce să creadă. Să nu fi tras ultimele concluzii? Ce n-aș da să pot și eu crede că nu crede în nimic!

Omul care a scris: „*Simon Petru doarme. Și noi toți — ca el. Și de aceea pînă și iubirea e suferință. Lumea se răsucește în durere ca o rîmă pusă pe jăralec. Și Dumnezeu odată cu ea*” (Roza vînturilor, p. 420) nu poate li însă, în nici un caz, acuzat de iluzii. Pînă unde a fost condamnat la luciditate? Nimeni n-a insistat mai mult ca el asupra dramei de a ști. Este singurul profesor de la care am învățat ce pierdere mare e cunoașterea. Ruperea echilibrului originar prin spirit și dezintegrarea din ființă prin conștiință sunt fructe ale tentației demiurge.

Dar demiurgia umană este un cuvînt spre catastrofă. Atîta vreme cît rămînem în cadrele condiției umane, salvare nu există. Orice om, din moment ce știe că există, nu se mai poate mîntui, decît negîndu-și principiul individuației sale. Și astfel Nae Ionescu găsește în individuație sursa răului, a căderii, a naufragiului existenței. Că prin iubire depășim conflictele legate de subiectivitatea noastră ca atare sau că prin acțiune ieșim din noi înșine intrînd în sfera obiectivității — ce contează aceste soluții în fața tragicului uman, a chinului conștiinței, a răului esențial de a ști că trăiești și prin asta a nu mai putea trăi!

Nae Ionescu și-a dat seama că pentru a trăi trebuie să-ți înșeli luciditatea cu diverse „formule de echilibru”: Dumnezeu, națiune etc. . . . Și astfel, unul din cei mai lucizi oameni care au existat pe aceste meleaguri a reușit să se integreze în istorie, să „adere”, umbrindu-și voluntar și dramatic luciditatea. Participarea la luptă prin *hotărîre*, iar nu prin

instinct, explică de ce a stat în ultimii zece ani în centrul vieții noastre politice, fără să fie ceea ce se numește un om politic, fiindcă totdeauna a fost mult mai mult decât atât.

Istoria este făcută de plutonieri inspirați. Iată de ce Nae Ionescu nu se va putea realiza direct niciodată în istorie. Turma are instinct și ea simte că unele sunt căile vieții și altele ale spiritului. Și că, pentru orice om lucid, lumea există prin concesie.

Una este a crede și alta a avea voința de a crede. În primul caz, trăiești fericit în Dumnezeu; în al doilea, te gîndești la el. Conștiința a transformat absolutul într-o funcție a disperării. Prea puțini muritori pot trăi în pace și bunăvoie cu Dumnezeu. Și atunci se naște dintr-un conflict insolubil o decepție metafizică, a cărei consecință imediată este *pasiunea în imanență*. Numai așa pot să-mi explic dorința de putere a lui Nae Ionescu și echivocul straniu al pasiunii lui politice. Orientarea spre concret, spre realități istorice, obsesia României nu sunt la el fructul instinctului.

Unii din prietenii mei greșesc cînd explică prin aderența organică la neam și sol pasiunea lui pentru România. În realitate, Nae Ionescu este mult mai interesant, pentru a putea vedea în el numai un patriot instinctiv. Ur metafizician care face politică, iată un fenomen care nu e atât de simplu. Ce te face să te degradezi „în lume”, ce te scoboară în imanență? O sensibilitate metafizică este un dispreț continuu al temporalului. Atunci cum se naște la un metafizician tentația timpului, adică bucuria căderii, participarea voioasă la păcatul de a fi, la imediat și la devenire? *Eșcul în experiența absolutului este izvorul pasiunii în imanență*.

Cînd Dumnezeu nu ți-a luat în brațe, te consolezi cu dezmățul temporalității. Tăcerea divină duce pe oamenii torturați în politică.

Răspunsurile transcendente la chinul și întrebările noastre întîrziînd, ne pierdem răbdarea și ne hotărîm pentru lucrurile trecătoare. Decepția metafizică ne face ziarști, oameni politici, naționaliști etc. ... Să nu fie aici cheia soartei lui Nae Ionescu? El însuși pare a fi afirmat cîndva ce mort este metafizicește de cînd face politică.

Dorința de putere la astfel de oameni nu este atît de afirmare, cît de distrugere. Vreau să zic de auto-distrugere. Toți adversarii lui Nae Ionescu susțin același lucru: este un om inteligent, dar destructiv. Aceștia nu înțeleg nimic din farmecul turburător, din straniul lui irezistibil. Căci el nu vrea să distrugă pe nimeni și nimic, ci doar să-și consume căderea în timp, într-o cumplită aderență și maderență la lume.

Greu aș întîlni un al doilea om care să-și fi pus destinul în problemă mai mult decît el. Nu atît tortura subiectivității, cît pathosul existențial chinul monumental al tinții sale l-au interesat pînă la obsesie. Și cînd vorbea odată de „șarpele demiurgiei”, aș vrea să știu dacă l-a mușcat pe cineva mai mult decît pe el. Un creștin Nae Ionescu? Îi iubesc prea mult orgoliul pentru a-l crede chiar atît. Și apoi, în toate prelegerile lui, Paradisul n-a fost nicodată o realitate, ci numai Judecata de apoi. Iar eu eram un elev modest care se prezenta cu maestrul pentru a ne primi condamnarea sigură ... Răscumpărare? Dar luciditatea este o crimă împotriva Paradisului și nu există sentință mai gravă la Judecata de apoi ... Toate luciditățile sunt criminale.

Dacă Nae Ionescu ar fi un temperament nervos și exploziv, drama [pe] care o trăiește ar fi prea evidentă și prea accesibilă. Calmul aparent îi dă, însă, gravitate și ireparabil. Cînd vorbește de condiția umană ca naufragiu, catastrofă, păcat, cuvintele au un patetic reținut și parcă s-a rătăcit un plîns de clopote într-un tratat de logică ...

Gestul inspirat al lui Mircea Eliade, de a întruni într-un volum o parte din articolele profesorului, care conturează nu un moment, ci o epocă, a venit chiar la răscrucea României. În acești ani se va decide *tot*. Cînd aproape toți intelectualii s-au așezat de-a curmezișul, Nae Ionescu a fost prezent, în centrul României. Că România nu este decît un mijloc de a nu mai fi tu însuși, de renunțare la tine sau

că ea este, dimpotrivă, o pradă „șarpelui demiurgiei”, este o altă socoteală. Nu-l cred pe Nae Ionescu atît de puțin pesimist, încît să considere pe oameni altceva decît pretexte și cu ei toată istoria. De la el am învățat că existența-i o cădere și cine m-ar putea opri să trag concluzia că scopul vieții este chinul, auto-tortura, voluptatea satanică. Este drept, însă, că nu toți am fost meniți unei auto-distrugerii frumoase și pasionante.

Timea, anul X, nr. 490, 6 iun. 1937, p. 4.

CRIMA BĂTRÎNILOR

Ideea sinistră de a elimina pe Mircea Eliade din Universitate, sub pretextul pornografiei, dacă nu este revela-toare pentru nivelul acestei țări, ea ne descoperă în tot cazul gradul de imbecilitate a unei generații de la care n-am învățat decît cum nu trebuie să fim.

Mircea Eliade a deschis acum zece ani lupta împotriva bătrînilor. Ei au tăcut multă vreme și au așteptat. Știau bine că va veni clipa răzbunării.

Comunicatul pe care l-a publicat acel minister al educației naționale este monstruos și criminal. Mircea Eliade dat afară din Universitate pentru imoralitate? La urma urmei, s-ar putea ca ministerul să aibă dreptate. Căci nu este imoral să fi scris cincisprezece volume pînă la treizeci de ani? Nu este imoral să muncești pînă în zori și să nu-ți poți plăti chiria? Sau să fi scris cîteva mii de articole și să fii mai abandonat ca un anonim? Ce rost ar avea Ministerul Educației Naționale dacă n-ar sancționa hărnicia, n-ar pedepsi geniul și n-ar urmări entuziasmul?

Activitatea inuman de bogată a lui Mircea Eliade trebuia batjocorită, cărțile puse la **index**, autorul lor eliminat din cadrul profesorilor. Ce caută un biet asistent onorific să turbure cu ardoarea și inspirația lui somnolența plăcută, iluziile și suficiența unor oameni care simulează viața?

Prăpastia între tineri și bătrîni a luat în România proporții nebănuite. Orice am face, ne izbim de indiferența, de ura sau de neîncrederea dictaturii reumatismului. Cîtă vreme generația veche va mai putea respira, intoleranța

ei al mentată de pasivitatea noastră, vom fi condamnați la o ratare continuă și ne semnificativă. O noapte a Sfântului Bartolomeu printre anumiți bătrâni e singura salvare. Acel dintre tineri care are cea mai mică înțelegere pentru „viața” lor își dă un certificat definitiv de anacronism sau de impotență congenitală. Numai întru cât îi urim, dovedim că trăim.

Interesul nostru e să le accelerăm agonia și din milă să nu-i mai condamnăm la viață.

În toate țările cu destin, ei au fost aruncați pe o linie moartă, numai la noi își tîrîie somnul prin zbuciumul nostru și ne ofensează elanul cu decrepitudinea și viciul lor. România asta mare s-a născut din nimic; ei n-au contribuit cu nimic, paraziți ai unei glorii ce n-au meritat-o.

Avem în fața noastră numai cadavre care vorbesc de „idealuri”.

Încercarea bătrînilor de a înăbuși toate afirmările tineretului a luat proporții dezgustător de mari. Un popor care își refuză viitorul, care se pedepsește pe sine însuși. Un neam inconstient, care pînă acum n-a avut curajul să trăiască și face tot posibilul să rămînă consecvent neamului său, soartei lui periferice și mizerabile. Dacă un profet blestemat m-ar asigura că vom merge cu toții, într-o continuitate perfectă cu bătrînii, expatrierea și exilul mi s-ar părea o voluptate obligatorie.

Mircea Eliade reprezintă orientarea spirituală, aspectul supra-politic al generației. Cum în acest domeniu conta ca un șef, înlăturarea lui capătă un caracter simbolic. În cadrul spiritului nu poți „desființa” decît individual. Ce ușor ar fi dacă, era posibilă o „organizație” de gînditori! Așa, izolezi moral șeful. Dintr-un om naiv, pur, timid, respectuos, pînă la umilință, scoți un imoral și un pornograf. Mircea Eliade are iresponsabilități de copil, naivități divine, o lipsă provocatoare de egoism. În plus, o bucurie a cărții cum n-am mai întîlnit la nimeni și o curiozitate intelectuală care frizează patologicul. Ceea ce e „tare” în literatura lui este mai mult fructul unei destinderi sau a [] unei compensații, decît a unui [lipsă text] spre vulgaritate la un suflet mistic, este o plictiseală a purității de infinitul ei. Una este vulgaritatea ca expresie a unei apetențe instinctive,

a unei deficiențe originare, și alta ca voluptate a degradării, ca pasiune pentru imediatul vieții. Vulgari sunt borfașii și poeții; dar unii din bestialitate, iar alții din delicatețe. Aici nu e vorba de nuanțe, ci de catastrofe.

! Autorul acelei formidabile *Yoga* — carte apreciată de specialiști străini — în România nu poate ajunge nici măcar asistent onorific. Asta se cheamă imoralitate. Să fie atinsă cultura românească de un viciu fatal? Publicul nu știe că Mircea Eliade scrie romane ca să poată trăi, fiindcă, într-adevăr, greu îți poți imagina o țară în care un savant face literatură pentru a nu muri de foame. În Balcani numai porcii și dezmeticii au noroc. Nu este așa de ușor să te naști exilat ...

Problema, însă, se complică. Mircea Eliade este singurul orientalist român. Ce înseamnă asta? Că într-o țară întreagă există un singur om care poate circula și în cealaltă jumătate a culturii umane. Ne indispuce acest fapt? Pentru creierul național și Europa e prea mult. Atunci să-i sancționăm indiscrețiile științifice și să-l expediem peste graniță.

Țin prea mult la Mircea Eliade pentru a nu-i invidia această înfrângere. Noi nu ne trăim numai viața, ci și *biografia*. Vreau să spun că într-o atît cît trăim, în viețuirea ca atare, nici o înfrângere nu e plăcută. Dar privită ca un detaliu biografic, în perspectiva propriei vieți, ea este un deliciu și o mîngîiere. Din ce ne extragem orgoliul dacă nu din tot ce nu suntem înțeleși? Distanța de lume este sursa tuturor triumfurilor și a căderilor. Pentru un om cu destin, nu cred să existe o nemîngîiere mai mare decît aceea de a fi înțeles. Disprețul muritorilor este un omagiu: adus spiritului. Înseamnă însă că nu trebuie să reacționăm? Dimpotrivă. Trebuie să luptăm pînă la ultima rezistență, pentru a fi și mai neînțeleși. Lepădarea de lume este concluzia necesară a spiritului. Există, însă, o lepădare în *mijlocul* acestei lumi. O frenezie rezultată din dezgust, entuziasm și pasiune. Asta te face să-ți cauți dușmani peste tot și să nu te intereseze nici unul.

IMPERATIVUL DISCONTINUITĂȚII

Dintr-o perspectivă de vultur, elementele care diferențiază generațiile n-au nici o valoare și nici o proeminență, căci distanța de devenire rezolvă multiplicitatea în identitate. Pesimismul istoric nu este altceva decât această constatare: fluctuațiile aparenței determină „evenimentele”; substanțial nu se schimbă nimic. De la Adam încoace, nu asistăm decât la variațiuni pe aceeași temă.

Putem, însă, trăi cu o perspectivă de vultur și mai cu seamă putem lupta în acest abuz de veșnicie? Evident, nu. Viața nu există decât în frenezia temporală și în idolatria clipei. Acțiunea limitează fatal orizontul și nu suntem luptători decât în măsura în care împrumutăm gestului contingent un contur de absolut. Cine nu crede că singurul lucru bun care se face în univers este cel făcut de el e candidat la ratare, ca și acela care vrea să se realizeze istoric, atribuind o valoare oarecare trecutului. Orgoliul este substanța luptei în timp. Și orgoliul nu înseamnă decât convertire în non-valoare a tot ce te precedă și te limitează.

O generație — și mai cu seamă una de răspîntie cum este a noastră — trebuie să-și conceapă viața ca un început absolut. Ce-am mai avea noi de făcut dacă am înregistra peste tot meritele bătrînilor care au zăcut tericiți, dospindu-și viciile în umbrele României? Ei ne vorbesc de continuitate. Cu cine? Cu ei? Dar opera lor o vedem zi de zi: dezastrul României de azi și rezistența cadrelor vechi în fața afirmării politice a tineretului.

Cînd bătrîni ne bat la cap cu continuitatea, știm noi prea bine că n-o fac dintr-o viziune amplă a istoriei sau

dintr-o slăbiciune pentru eternitate și desigur că nici din patriotism. Nu prejudecați teoretice sau o optică abstractă îi îndeamnă la atac. Ideile joacă un rol numai în viața „descreieraților” (așa califică *Universul* pasiunea ideologică). Ceilalți — turma eternă, care dispune de „creier” atât cât îi permite instinctul — își au jocul precis, cu toate regulile interesului. Numai ghiftuiții dintre cei bătrâni au protestat în numele continuității, numai ei au găsit trecutul o glorie și prezentul o perfecțiune. Dacă ar vorbi în numele destinului acestei țări, n-aș mai spune nimic. Dar înțeleg prea bine că de țara asta nu-i leagă decît averea personală, că pentru ei curba ascendentă a României este identică ascensiunii lor financiare. Pun la îndoială naționalismul generației vechi, iar în ultima mea sinceritate, o acuș de trădare.

Căci de la război înapoi, democrația în care s-au scaldat cu toții ne-a dat nouă un exemplu atât de demoralizant, încît orice mijloace pentru a o distruge îmi par legitime. Nu pare suspect că bătrînii ne cer disciplinarea gesturilor, rezerva în expresii și un minimum de violență? În realitate, suntem prea puțin provocatori și o să ne compromitem cu atîta decență.

Niciodată în istoria României, prăpastia între tineri și bătrîni n-a fost mai mare. Rostul nostru prin scris este s-o accentuăm și s-o adîncim. Dacă bătrînii au conceput vreodată o viziune ideală a acestei țări, ar trebui să ne ajute în mitul acestei revoluții. Noaptea Sfîntului Bartolomeu, pe care am cerut-o simbolic și pe care ei au interpretat-o vulgar și material, ar putea totuși s-o exercite prin mormanul lor de ambiții și apetențe.

În alte țări, bătrînii au bătut în retragere: la noi unii și-au transformat moartea în viață și ne cer insistent să mergem la pas cu agonia lor, să nu-i mai urîm, ba chiar să le fim recunoscători. Ei au uitat că ura determină pulsațiile vieții, că nu există energie decît în violență și intoleranță. O să le aducem noi aminte de cîte ori vom putea, o să-i obișnuim cu climatul răzbumării.

Decăderea morală a acestor semli — care n-au cunoscut în „viața” lor nici elanul și nici inteligența — nu este mai deplorabilă ca atunci cînd tac apel la parchet pentru a lichida un conflict cu caracter istoric. Întru cît înlătu-

rarea mea ar diminua ireparabilul unui antagonism de generații? Ce poate să-mi facă mie parchetul dacă eu declar public că nu mai sunt de acord cu înbecilitatea unei părți din predecesorii mei? *Universul* nu știe că nici o antinomie istorică n-a fost rezolvată de justiție, și nici măcar de oameni, într-atît întru cît sunt indivizi izolați, ci de istorie însăși? Valurile Fatalității o să-i începe pe bătrîni, ca și pe noi de altfel. Numai că zvîrcoliile noastre o să aibă un nimb crepuscular, pe cînd agonia lor seamănă unei imense mocirle.

Pînă acum, oamenii n-au găsit mijloace de a sancționa prostia cronică și agresivă. E drept că avem la îndemînă disprețul. Dar nu te poți angaja în luptă cu această dezertare continuă, care e disprețul. Îți rămîne, însă, rezervată voluptatea de a asista nu la decadențele individuale, ci la prăbușirea istorică a unei întregi generații, cu construcțiile ei de carton, cu ficțiunile și cu bestialitatea intereselor sale. Îi vom fi recunoscători după ce șandramaua se va fi dărîmat și după ce vom fi îngropat o epocă rușinoasă, în care speranțele revoluționare au fost singurele care au atenuat chinul de a trăi într-un astfel de timp blestemat.

Nu se poate construi nimic fără negație. Îți dai seama de tine într-o auto-conștiință perfectă, cînd elimini și umbrești tot ce-ți este exterior. Ca individ, trebuie să te crezi centrul universului, iar ca generație, culmea istoriei. Nu se poate trăi fără un fior divin și fără seducții de delir. Orice presimțire mesianică este o irupție a infinitului în devenire, un paroxism care dilată un individ sau o epocă. Noi trăim cu fața spre Dumnezeu, iar nu spre oameni. De aceea, participăm la absolut, atît prin iluzii, cît și prin vulgarități.

Mitul generațiilor depășește un relativism istoric și trezește o reprezentare escatologică. În ultimă instanță, o generație cu o mare chemare se consideră încoronarea și sfîrșitul. Cam acesta a fost sentimentul de viață al romanticilor germani, care și-au trăit destinul ca o rotunjire finală a evoluției spiritului, ca o plenitudine și o îmfundătură sublimă.

Dacă noi vom avea atîtea rezerve de iluzii încît să ne proiectăm ca o culme istorică, n-are nici un rost să mai

urim predecesorii și să facem opinie separată în continuitatea rușinii. Se pare, însă, că disponibilitățile spre mit sunt între tineri în curs de cristalizare și că obiectivele sunt deja fixate.

Bătrînii se plîng că nu respectăm nimic, că suntem infatuați și că nu mai avem nici o credință tradițională etc. etc. În realitate, nu mai credem în ce-au crezut ei, nu mai respectăm obsesiile lor. Am dat alt curs orgoliului și-am găsit un sistem de ficțiuni mai vital și mai eficace. Un mit este dinamic dacă ficțiunile lui duc la un rezultat. Maximul eficacității în timp este criteriul valabilității miturilor. Acestea nu se aleg, însă, de oameni, ci le impune devenirea. Nu suntem responsabili de credințele noastre, ci numai de gradul de înfăptuire. Pe mituri le schimbă timpul; în nici un caz oamenii. Faptul acesta le împrumută o oarecare consistență și îngrădește accepțiunea sceptică a ficționalismului.

Rosturi care ne depășesc ne-au impus un ritm revoluționar. Bătrînii să blesteme istoria, iar nu pe noi, dacă nu mai pot gusta în tihnă deliciile suspecte ale bătrîneții. Soarta ne obligă să rupem cu ei, să fim nemiloși și nerecunoscători. Se întîmplă, însă, că nouă ne face plăcere acest curs al soartei, că nu scăpăm nici o ocazie să ne punem de acord cu el, că l-am vrea implacabil și hotărîtor. Meritul nostru nu întrece această aderență afectivă. Că bătrînii se agită pe posturi pierdute, iată un adevăr care în curînd va deveni banalitate.

Vremea, anul X, nr. 496, 18 iul. 1937, p. 3.

ÎN TRE CONȘTIINȚA EUROPEANĂ ȘI CEA NAȚIONALĂ

Este nu numai ușor, dar și plăcut să fii naționalist din instinct, să rezolvi adică toate problemele dintr-un imperativ al singelui. Intri automat în devenirea națională și nu ești mai mult de un *object* al istoriei. Când oamenii de stînga sau cei cu spirit filozofic reproșează naționalismului lipsa lui de problematică, de chiu teoretic, ei nu se referă decît la formele primare — dar și cele mai frecvente — ale naționalismului, pentru care distanța între biologie și politică este iluzorie. Un naționalism *de jos*. Căci nu ești *cu țara*, ci ești *țară*.

Tot ceea ce pleacă din instinct triumfă. Dar triumful nu este nici interesant și nici semnificativ, deoarece nu porți tu vina succesului, ci pulsațiile anonime ale vitalității. Viața îți acoperă numele. De aceea, toate victoriile pornite și realizate în irațional sunt revelatoare pentru agitația surdă a fatalității, iar nu pentru individ.

Spirit problematic au adus însă *converțiții* la naționalism. Oameni care și-au creat, într-un anumit fel, o patrie, și-au plămădit-o voluntar în sînge, împotriva tendințelor lor instinctive, care îi mîneau mai mult spre siguranță, decît spre comunitate. A te converti la naționalism — după ce-ai fost anarhist, comunist, nihilist sau indiferent — înseamnă a reveni spre elementele primare ale ființei tale, spre un imediat al singelui, cu prețul unor grele încercări ale spiritului. De altfel, faptul că un intelectual poate fi naționalist, adică poate să adere sentimental la un spațiu și la o comunitate, dovedește cîtă *natură* este în spirit. Slăbi-

ciunea pentru un climat național este o victorie a *sufletului*, în dauna lucidității, care e de esență spirituală. Un om care nu și-ar putea izola soarta individuală de națiune ar fi un binecuvântat al naturii, și astfel de obiecte fericite sunt destule. Ele nu vor înțelege niciodată naționalismul *de sus*, aderența la neam ca o revenire, ca o reîntoarcere prin ocolul spiritului. După ce-ți dai seama de superfluul cosmic, să te pasionezi de rosturile unui biet geografic și istoric!

Curios cum Eminescu n-a fost sensibil la ironia poziției sale teoretice: pesimism implacabil și naționalism reacționar. Înțeleg ca un om să nu creadă în nimic și să fie naționalist; dar să fie *conștient* de acest paradox și să i se abandoneze cu voluptatea echivocă a autoironiei.

O conștiință națională — și care este numai atita — nu cunoaște nimic din „superstițiile” unei conștiințe universale. Dar să lămităm problema. Să ne referim numai la o conștiință europeană. Istoricește, asta ne frământă și, vrînd-nevrînd, antinomia noastră, lăuntrică și secretă, este generată de ireductibilul categoriilor europene și a[1] celor strict naționale. Ne-am face neîngăduite iluzii de-am crede că sunt mulți muritori sensibili la acest conflict. Diferențiem pe naționaliști — în instinctivi și lucizi — chiar pentru a elimina o parte — și pe cea mai mare — din discuția acestui conflict.

Nu-mi aduc aminte în care volum din *Mes cahiers*, Barrès scria: „Observ la mine, în vremea din urmă, o trecere de la naționalism la catolicism. Căci naționalismului îi lipsește infinitul”.

Cine are cit de puțin superstiția universailui nu poate rămînea fecu la constatarea, plină de decepție, a lui Barrès. Tot el scria odată că, de n-ar fi început să tacă politică la vîrsta de douăzeci și șase de ani, ar fi fost amenințat de nebunie. Se știe ce însemna politica pentru Barrès, un mijloc de a te încadra în națiune. Naționalismul oteră ceva pozitiv, dar nu satisface un gust de absolut. Ce rost are totuși încercarea unora de a se „salva” prin el?

Cînd ai parcurs serii întregi de experiențe spirituale și n-ai rămas la nici o valoare, cînd nu te-ai substituit nici unui sens și nici unei doctrine, vagul spiritului creează, priu

reacțiune, nevoia imediatului și a primitivului. Naționalismul — această etapă politică a istorismului — este o depășire, o înfrângere brutală a disponibilității. Barres și-a făcut *chip cioplit* din Franța, chiar pentru a învinge vagabondajul spiritului. Absolutizarea unui singur neam este o voință de auto-limitare. Nevoia de siguranță a dus totdeauna la disprețul universalului . . .

Un om care s-a răsfățat în toate valorile Europei trebuie să le înăbușe și să le îngroape în pasiunea de auto-îngrădire care e naționalismul. Lui Barres trebuie să-i fi putrezit Europa în sânge, El refăcea pe plan politic acel „îndoșito-ciți-vă” al lui Pascal. De câte ori te hotărăști să renunți la universal, parcă-ți plînge Europa pe străfunduri . . . Astfel se explică de ce Barres a considerat catolicismul ca un corectiv naționalismului. Sunt oameni care se fac naționaliști din teama de infinit, iar alții refuză naționalismul din superstiția infinitului. Unii simt nevoia determinării, alții a libertății. În fond, incertitudinea se reduce la pendularea între istorie și absolut.

Atîta vreme cît Europa constituia o unitate spirituală și universalitatea nu era o simplă aspirație, națiunile trăiau doar într-o presimțire de conștiință. Istoricismul romantic, războaiele napoleoniene, iraționalismul modern au contribuit, în moduri diferite, la individualizarea exasperată a națiunilor. Ele au luat conștiință de sine prin opoziție cu sensul tradițional al culturii europene. Revenindu-și fiecare neam la tradiția lui particulară — pe care a convertit-o în valoare unică — s-a sfărîmat unitatea abstractă a Europei, construită pe ruina particularismelor. În momentul în care catolicismul, raționalismul, științismul și individualismul nu mai exprimă categorii fundamentale ale culturii, momentul european e lichidat. Oamenii și-au pierdut aderența intimă la specificul valorilor europene. Națiunile se prezintă ca unități agresive, care pun cinic probleme de supremație și distrugere. Nu mai există o sumă de valori, independente de viața istorică a fiecărei națiuni. Cursul istoriei se determină de jos; în afaiă, suna abstractă de criterii regulative nu mai există. Nu trebuie, însă, exagerat în tragic. Epocile sunt cam egal de incerte, de bestiale și de nenorocite. Totdeauna au existat conflicte între națiuni,

noi nu aducem nou decât *gradul de conștiință*, relativismul lucid, prin care ne explicăm hotărârile și gesturile. Nicio dată popoarele nu s-au înțeles între ele. Dar de ce nouă ne face astăzi *plăcere* să nu ne înțelegem? Cinismul este o notă diferențială a culturii noastre.

Pluralismul european este determinantul hotărâtor al amurgului Europei. Dezbinările continentului au ajuns atât de adânci, că nu mai e posibilă o realizare în afara națiunii. Cine n-are simț pentru această relativitate nu poate fi astăzi decât un ratat. Ce facem cu toții, decât să „descoperim” națiunea, în fiecare pas al nostru? Și, în măsura în care reușim să ne mărgimim, ne punem la pas cu ea ...

Cum unitatea spiituală a Europei este sfărâmată, mai există vreun dramatism în convertirea la naționalism? Ce rost are o conștiință europeană astăzi, la ce se reduce ea? La tot ce știm despre fiecare națiune în parte, la sinteza artificială a unor culturi divergente. Dacă o conștiință națională este proiectarea în necondiționat a etnicului, o conștiință europeană, în clipa actuală nu înseamnă decât un stadiu alexandrin de cultură. Spengler a fost ultimul care a dat lovitura de grație Europei, căreia nu i-a recunoscut, pentru viitor, decât o solidaritate în amurg, o unitate în prăbușire. Situația lui Nietzsche este mult mai paradoxală. Aspirația lui la un europeism purificat, la o cultură salvată de la decadență, la valori născute dintr-un extaz vital n-a reușit să creeze decât o restaurare a biologiei, o reabilitare a surselor primordiale ale vieții, un naturism helenizant, nu însă un stil de cultură universală. Este mai mult decât revelator că toate naționalismele europene se reclamă de la Nietzsche. Explicația este foarte simplă: *cultură universală nu se creează pe ideea de forță*. Căci forța nu se poate exercita decât particularist; ea este sursa pluralismului.

Culturile universaliste se construiesc pe ideea de unitate; vitalismul, cu cultul implicit al forței, izolează monadic națiunile. Ce monadologie s-ar putea concepe pe baza viziunii lui Nietzsche!

Compatibilitatea între forță și universalism este posibilă numai în fenomenul imperialist. Decît, imperialismul realizează o universalitate degradată, exterioară, prin umilirea

omului. De aceea, în evoluția culturilor, imperialismul se conturează ca o umbră monumentală.

Conștiința europeană, în sensul actual, era, deci, o sumă dispartată de cunoștințe asupra ireductibilității națiunilor și care alcătuiesc o imagine împetrișată a continentului. Ce ne mai atașează atunci de această conștiință, dacă ea n-are o convergență sau o unitate mai adâncă? Teama că limitându-se la națiunea din care facem parte vom suferi împreună cu ea un destin de mediocritate. Pentru noi, românii, cel puțin, superstiția Europei pleacă din complexe de inferioritate. Să-ți dai seama că nu te poți realiza decât prin națiune și să n-ai siguranța că națiunea ta se va realiza! Aici e cheia incertitudinilor românești. Și asta e tragedia individului lucid în culturile mici. Când faci parte dintr-o cultură care se împlinește majestuos, îți poți permite luxul să nu le înțelegi pe celelalte. Un lucru rău prevestitor pentru români este faptul că ei înțeleg cu ușurință și neproblematic alte forme de cultură. Asta presupune lipsă de caracter definit, absența unei direcții lăuntrice. Rușii n-au priceput niciodată Occidentul. Motivul e simplu: au fost totdeauna prea plini de ei înșiși. Și aceasta spune mult pentru devenirea unui neam. Când citești considerațiile lui Turgheniev, cel mai occidental scriitor rus, asupra lui Faust, te minunează atîta incomprehensiune. Să nu descoperi în Faust mai mult de un egoist și să nu bănuiești în el simbolul sufletului modern, turmentat de drama cunoașterii!

De altfel, pentru ruși n-a existat niciodată efectiv pasiunea cunoașterii, ci a mîntuirii. Pentru un rus, logica nelămurind problema suferinții, n-are nici un rost. Într-un creier de slav, silogismul se amestecă cu răstignirea. Confuzia este folosită ca prilej de durere, de biciuire, iar nu de nesiguranță logică.

„Absolutul” național este un opiu, de care ne servim unii pentru a ne înmormînta luciditățile, alții pentru a-și valorifica instinctele. În alte epoci existau alte „soluții”. Acum n-avem la îndemîna una mai bună decât națiunea.

FRAGMENTE DE CARTIER LATIN

Cine, după o lungă serie de decepții, de scîrbe și de înfrîngeri, nu cunoaște poezia acestui amurg iresponsabil care e Cartierul latin, este silit să îngroape totul în sine, în acea introspecție funebră căreia te abandonezi în orașele românești de provincie. Aici însă, îți ieși locul alături de ratații, derbedeii și emigranții universului, aducându-ți și tu contribuția ta de delir. Toate aceste ființe, care seamănă atît de mult unele cu altele nu se întîlnesc niciodată, fiecare poartă o altă singurătate, toți umblă de capul lor și nu cred că există vreo prietenie în această aparentă sociabilitate. Ce-i unește, însă, pe toți cei ce rău fac să găsească o nouă peisajul acestui Cartier? Este voluptate imediatului, aspirația ultimului nefericit și imbecil de „trăi”, de a fi „actual”, de a fugi de regrete și de a-și construi voluntar erori. Parisul în genere îți inspiră o tristețe reflexivă, pe care îți face plăcere s-o adîncești zi de zi, căci poți rămînea semn sau indiferent în fața acestei sete de viață, a acestei exasperări vitale, care pune stăpînire pe nenorociții globului? Lipsa de rezervă lăuntrică și dorința de a epuiza viața cu frenezie fac din aproape toți indivizii Cartierului — mai curînd sau mai tîrziu — niște ratați. De cîte ori privesc umbrele de oameni care sunt acești ex-studenți români, polonezi, spanioli și chinezi (toți au o specială chemare pentru ratare), știu eu prea bine ce i-a mînat la ruină. Nu este caracteristic că ratați există numai în metropola lumii și în orașe mici provinciale? Viața nu se poate realiza nici în nelimitat și nici în finit. Cîți oameni își pot alcătui spațiul ideal al singurătății lor și cîți știu

să dea un curs estetic nefericirii? Parisul ar fi punctul cel mai apropiat de un Paradis melancolic, dacă am veni aici fără reprobabila superstiție: a căuta *oameni*. Ei nu sunt nicăieri sub soare. Lucrul acesta puteam să-l știm prea bine din moralistii francezi. Chamfort, maestrul meu în dezgustul de umanitate, nu mi-a permis niciodată nici o iluzie, deși n-am scăpat nici o ocazie pentru a-l trăda.

Vă aduceți aminte ce scrie Rilke despre Paris, la începutul lui *Malte Laurids Brigge*, autobiografie curajoasă pînă la demență: „Oare vi aici ca să trăiești? Cred mai repede ca să mori”.

Deși îmi plac lucrurile tari, mi se pare că Rilke a spus totuși prea mult. Căci oricîtă pacoste ar constitui incurabilul conștiinții, aici ești în mod *plăcut* nefericit. Acesta e tot secretul Parisului, toată poezia care leagă pe blestemații rătăcitori din cafenea în cafenea, posedați de o plictiseală avidă, acesta e vidul parfumat al Parisului.

Cînd privești spre înserate un bulevard parizian, sau în dimineți cu ceață difuză și azurată, parcă și buzele unui măcelar îngînă un vers de Baudelaire. Heine spunea că bunul Dumnezeu, cînd se plictisește în ceruri, privește bulevardele Parisului. Și atunci să te miri de ce francezii n-au gustul depravat și chinuitor al străinătății, al dezrădăcinării, al existenței suspendate, de ce exoticul la ei rămîne un vis interior, și nu o fascinație obligatorie, cum e pentru noi, care identificăm exilul cu a fi *acasă*? Să amintesc de Baudelaire, care a avut mai mult decît oricare francez aspirația languroasă spre infinit, dar care a plecat în călătorii silit de-un tată vitreg? În Orient nu s-a gîndit decît la Paris iar Barrès și Proust au trăit o Veneție pe care, cu un plus de melancolie, și-o satisfăceau în aburii albăstrii ce împînzesc Parisul.

Nu vii aci ca să mori, ci pentru a da mai multă poezie plictiselii, pentru a te abandona *estetic* nefericirii, pentru a juca cu gust pe dimensiunea propriei singurătăți. De aceea în scriam lui Mircea Eliade că orice tristețe este o solidaritate cu Parisul.

Am avut totdeauna o slăbiciune pentru sugestia de ilimitat a bulevardelor și niciodată n-am vrut să fiu mai mult de un gînditor bulevardier și pesimist. Sunt prieteni

care se miră că în Paris n-am găsit o „consolare”, că pot să-mi târăi prin trepidația unei metropole aceleași umbre și că, în fine, n-am încercat în nici un fel să-mi pierd identitatea. Ca și cum orașele pot să schimbe o direcție fixată de toate clipele vieții tale!

Ele pot îndulci sau înnegri o tonalitate, pot subtiliza sau agrava amărăciunii, dar nu pot face dintr-un Iov o veveriță balcanică. Iarăși e drept, că, dacă te apuci să recitești la Paris pe acest Iov, lamentațiile lui își pierd din ireparabilul uman și se simplifică într-o poezie gravă, blestemele te invită la un zîmbet de detașare magnifică, fiindcă totul *se savurează* aici, pînă și Dumnezeu. Francezii înșiși cred *literar* în el și cel mai înverșunat catolic suportă o formulă ateistă, dacă e sugestivă și paradoxală.

În primii săi ani parizieni, Rilke a locuit în Cartierul latin și nu m-aș îndoi ca atmosfera particulară a acestuia să fi agravat teroarea lui maladivă. Străzile atumate și înguste ale cartierului cu hoteluri dărăpănate, ce te îmbie în ore tîrzii să-ți meditezi pînă la isterie golurile vieții tale sau să te scufunzi în amintiri sumbre, pe care le credeai de mult îngropate — aceste străzi și aceste hoteluri s-au colorat cenușiu de insomniile ce le-au adăpostit și dac-aș căuta un punct în univers unde s-a visat mai inutil și s-a suferit mai mult, m-aș opri în această zarvă după fericire a Cartierului, din ale cărui decepții s-ar putea coustrui un nou oraș și din ale cărui suspine am înălța piramidele pînă la cer.

Fiecare strein vine aici cu gîndul să înceapă ceva neobișnuit, să dea „lovituri”, și sfîrșește vulgar și modest în umbra unei fete oarecare, care a venit și ea pentru „succese”, pentru glorie și pentru atîtea fatale vanități, de care se consolează în brațele vreunui negru, vreunui evreu trist sau vreunui student. Crăciunul parizian sau inutilele serbări de Anul Nou sunt un prilej rar de a-ți da seama cîtă amărăciune trebuie să ascundă această biată umanitate pentru a nu-și putea exprima plăcerile decît prin gălăgie, viciu și destrăbălare.

Cine nu e capabil să înțeleagă viața ca o rătăcire aromată, ca o frămîntare voluptoasă în erori, nu va pricepe niciodată delirul surd și prelungit al Parisului, vocea de

Vremelnicie care te cheamă pentru a te înghiți în promisiunile unei fericiri iluzorii. Toți vagabonzii aceștia, care, după ani de zile, devin fantome, pentru ca, la limitele rătăirii, să se întoarcă într-o patrie de care nu-i mai leagă decât vagul penibil al unei amintiri, recunosc Parisul ca eroarea supremă a vieții lor, dar pe care n-ar schimba-o cu nici un adevăr sigur și cu nici o ispită de echilibru.

Fiecare colț al Cartierului poartă urmele pașilor de ratați, a sufletelor lipsite de muzică și de poezie, care nu-și mai ascultă decât vidul și chemarea lui funebră. Câtă vreme înfrîngi absorbția vampirică a Parisului, prin muzică și poezie, prin rezervele lor, adaugi și tu un accent pateticului său crepuscular. Te-ai secat lăuntric? Parisul este atunci cadrul ideal al unei agonii și Rilke nu s-a făcut decât ecoul acestor voci de sfârșit.

15 ianuarie 1938

Cușinetul, anul XV, nr. 3130, 31 ian 1938. p. 4.

PĂCATUL VOcii OMENEȘTI

Nimic nu turbură mai iritant emoțiile singurătății decît vocea omenească. Este destul să te abandonezi fie însuși, pentru ca articulațiile imbecile ale cîntului să-ți distrugă nervii, să-ți oprească sîngele și să te scufunde într-o furie înghețată. Blestemată fie clipa în care muritorii au frînt intimitățile tăcerii prin provocările glasului, cînd au început să îngîne melodii, profanînd acordurile liniștii, devastînd armonia delicată a lucrurilor mute! De atunci nu mai există singurătate, fiindcă, în ce parte ai lua-o, și-e frică de întîlnirea cu vreun om care cîntă; pentru a nu mai aminti de unul care vorbește. De unde oroarea de bîiguielele muzicale ale muritorilor și teama că orice vecin nu e decît un călău al izolării tale? Dacă vocea umană ar exprima o *absență* a omului în lume, fiecă frîntură de cînt ar fi o tentație de paradis. Dar nimic nu e mai impropriu pentru nuanțe religioase decît scîrșitul gîtlejului infam, cu emanațiile lui indiscrete, revoltătoare și ucigătoare. Ultimul instrument muzical exprimă o sete de paradis mai mare decît cele mai subtile abilități ale prea deficientului nostru organ vocal. Prefer toba impudorii glasului omenească și-aș suporta cu o plăcută resemnare chinurile timpanului în preajma ei, decît evoluțiile neutrastelizate ale behăitului uman.

Prin cîntec trebuia să nu pierdem nici o ocazie de a exprima evaziunea din lume, aspirația confuză sau definită spre altceva. Ce perversiune a soartei noastre a transformat vocea în organ al imanenței? De cînd am ajuns să ne bucurăm doar de prezența noastră în lume? Nu trebuia să fie

glasul expresia imediată a unei pierderi? Nu trebuia să cîntăm pentru a ne mîngîia de prăvălirea în nimicul de fiecare zi? Vocea omenească a deviat de la sensul profund al muzicii, care nu e decît consolarea de *păcatul ființării*. Pe vremuri, pe cînd nu exista decît muzică religioasă — și, deci, vocea era *silită* să afecteze tonalitățile transcendente — vulgaritatea fericirii nu întinase modulațiile glasului. Atunci, ultima zdreanță omenească se adresa lui Dumnezeu, de cîte ori își căsca gura. Așa a fost în începuturile grandioase ale muzicii italiene — ininteligibil în trivialitatea operei — așa a fost înainte și în timpul lui Bach. Cu cît muzica s-a umanizat, cu atît a decăzut mai mult. Acceptînd *viața*, a eliminat sublimul și, în locul fiorurilor de despă-mîntenire, a introdus groaza carnală de moarte sau a înlocuit renunțarea cu entuziasmul.

Ce putea exprima mai just acest proces de decadență decît invazia obraznică a glasului, năvala avînturilor de mahala ale vocii? Ați observat că toți oamenii au început să cînte? Nici concerte nu mai poți asculta, căci ariile corup atmosfera și te readuc din visul *ne-uman* al muzicii la un imediat de grație periferică. Peste tot a irupt *omul*. Va trebui să suportăm cu o scîrbă savantă această nenorocire și, pe cît putem, să ne detașăm de acest fenomen de vulgaritate unică.

O femeie cînd vorbește — cînd vorbește pur și simplu — te poate face să crezi că nu e servitoare. O melancolie răsfățată a privirii învăluiește tot ce spune într-o poezie ne semnificativă, dar care nu te poate lăsa indiferent. Cum încep să cînte — și toate femeile cîntă prost — își trădează substanța de servitoare. Dacă bărbații ar fi mai sinceri și mai puțin interesați, de cîte ori n-ar trebui să le ofere o mătură în loc de flori! Cunosc puține priveshti de trivialitate care să întrecă pe aceea a veseliei feminine. Cînd, în ore de meditație nocturnă sau de indiferență visătoare, izbucnesc pe stradă sau în hoteluri hohotele de rîs ale unei femei oarecare, ai impresia că violează divinitatea tăcerii și că se fixează pe fondul neșarmuririi ca urme ale unei rușini cosmice. Vulgaritatea, emanînd de la femei, pare astfel a nu se pierde niciodată, a rămînea înscrisă în memoria secretă a naturii. În fond, Dumnezeu trebuia să

fie mai îndurător cu ele, să nu le fi acordat glas și vorbă, căci numai necuvîntătoare ar fi putut ele exprima tot ce *nu* sunt. Atunci ne-ar fi fost cutotul străine — nu numai *inițial* — și-am fi putut adăuga neantului lor toate podoa-bele generoasei noastre nefericiri.

Kierkegaard, în extraordinara *Stadii pe cărarea vieții*, spune: „Melancolia este grația durerii”. Din acest mister delicat al melancoliei ar trebui să derive evoluțiile glasului omenesc. Pentru a ne bucura de prezența noastră în lume, avem gesturi, semne și grimase. Și nici acestea nu-s necesare, căci nu suntem noi caricaturi expresive de cîte ori sorbim cu încîntare priveliștea de zădărnicii a așa-zisei lumi? Priviți un om care n-adaugă vieții nici măcar pe sine însuși, ca să înțelegeți ce sursă de imbecilitate este deliciul în imanență. Întrucît suntem făcuți *pe măsura* lumii, nu suntem nimic. Începem să *fim* doar într-un freamăt melancolic sau într-o pasiune religioasă. Atunci ne-am disociat de *natură*, atunci am încetat să fim *natură*. Este stadiul conștiinței, în care muzica apare ca o supremă consolatoare, încercînd să substituie deliciile pierdute ale vieții [cu] o lume aparte, de un farmec mai adînc și de o gravitate mai dureroasă. *Etașa muzicală a conștiinței se determină prin rupșura de natură*. Femeile n-au creat absolut nimic în acest domeniu chiar din cauza apartenenșii lor la indiviziunea naturală. Este mai mult decît revelator că o femeie, chiar și în nefericire, rămîne tot *natură*. Ca s-o înțelegeți, nu citiți pe psihologi; răsfoiți meditativ un tratat de zoologie sau botanică.

Fiecare modulație a glasului ar trebui să ne descopere, cu o sugestie balsamică de implacabil, ce singuri, ce necrușător de singuri am ajuns în *natură*. Căci nu vorbim și nu cîntăm decît pentru a arăta ce departe suntem de *originar*. Cea mai mică articulație marchează un incomensurabil care ne separă de ondulațiile uitării primitive. Degradarea vocii umane — lipsa dimensiunii transcendente în melodia zilnică — indică o pantă sinistră, animalică pe care alunecă omul. Să fie ispita fericirii care corupe un gen? Nu pot crede că o fiinșă care și-a extras esenșă de noblețe din

„Defecare poate cădea atât de jos. Dacă, totuși, procesul este inevitabil, atunci vor trebui găsite mijloacele de a suspenda vocea omenească, de a împiedica aceste ființe să altereze puritatea tăcerii și de a-și însemna prezența prin flașneta răgușită a unui glas corupt și îndobitocit. Din ce omul devine mai *prezent* în lume, din aceea se îndepărtează mai mult de esența sa.

Cuvîntul, anul XV, nr. 3160, 2 martie 1938, p. 3.

FRINTURI DE VACANȚĂ ETERNĂ

„În orice nefericire nu există decît o primejdie: cînd cel ce suferă nu vrea să creadă că nefericirea este fericire.”

Îmi pare bine că-mi reînvie în gînd această reflecție a lui Kierkegaard, în clipele cînd poezia învăluitoare a colțurilor bretone mă obligă să mă suport fără remușcări și să mă continui fără amărăciune. Căci ajungi să te întrebi dacă nu e mai bine să trăiești fără să mai ai nevoie de tine însuși. Este ca o individuație care se scutește de un eu — sau o lîne ce se dispensează de lînjă.

Ați privit marea în momentele ei de plictisală? Parcă-și agită valurile din scîrbă de ea însăși. Le trinite să nu se mai întoarcă. Dai ele revin, revin neîncetat. Așa pășim și noi. Cine ne întoarce spre noi înșine, cînd ne sforțăm mai mult spre a ne îndepărta?

Nevoia tainică de a te abandona mării, de a te risipi în frămîntarea zadarnică a tuturor mărilor, să nu fie un gust de plictiseală infinită și o senzație de evanescență mai vastă ca depărtările? Nici vinul, nici muzica și nici îmbrățișările nu te apropie de dulceața destrămării, cînd valurile se urcă spre absența și nimicnicia ta și te mîngîie cu insinuări de dizgrație! Marea — comentariu fără sfîrșit la *Eclesiast* ...

După ce-ai trăit o iarnă adîncă și sumbră la Paris și ți-ai primblat mîhnirile între Vechiul Testament și Baudelaire, marea ilustrează neîncetat presințirile și gîndurile înflorite în acel climat.

Un om tercit descifrează el ceva în întinderile marine? Ca și cum marea ar fi făcută pentu *oumeni*! Pentru aceștia

e pământul, acest amarit pământ Dar acordurile nefericirii se împreună cu ale mării, într-o armonie voluptoasă și sfîșietoare ce ne aruncă în afară de soarta muritorilor.

Și astfel tonalitatea mării este aceea a unei muriri eterne, a unui sfîrșit ce nu se mai găte, a unei agonii înflorite. Nu-ți trebuie o inimă bolnavă de nuanțe și nici o simțire atinsă de subtilitățile extazului, pentru a surprinde un fior mortal în melodiile marine, ci doar o înclinare spre tainele și vocile melancoliei. Atunci nu mai ești sigur de identitatea ta și trebuie oarecum să te aduni, să te pescuiești neîncetat spre a nu te înghiți mările din tine și din afară. Nu te poți stăpîni decît între patru pereți. Chemările depărtărilor te împing mai departe de calculul existenței tale ...

Marea este o ispită de dispariție numai pentru acei ce au descoperit-o în zile și nopți prin *introspecție* ... Avînd-o în față, îți verifici numai prăpastia acelor zile și acelor nopți ... Demonia marină este un dezastru aromatic, o ruină căreia nu ne putem refuza fără să călcăm pe ce e mai adînc în noi ... o nobilă descompunere pe care trebuie s-o grădînim și de care trebuie să ne mîndrim. Și apoi nu zvîcnește sîngele în ritm marin, nu e orgoliul lui melancolic acordat rîmni albastre, mișcătoare și mlînite? Suferința asta vastă și lichidă, ca să-ni împlinescă un gust de dureri nemăsurate și să-mi astîmpere setea de nelericiri neîntrecute! O! de s-ar înfuria mările, să-și spargă valurile de inima omenească!

De cînd rătăcesc pe malurile mării, am lăsat Paradisul pentru rahitici. Căci el este o mare fără demonic. Dacă mă gîndesc bine, icoana paradisului nu m-a urmărit decît în momentele acelea periculoase în care simți că ți se moaie oasele, că ți se topesc încheieturile și că te anulezi incurabil. Nevoia paradisiacă pleacă dintr-o supremă slăbiciune, dintr-o maximă deficiență. Imaginea cea mai pură pe care o alcătuiește mintea este emanația unei vitalități vacante.

Nicăiri mai mult ca la mare nu ești înclinat a socoti lumea o prelungire a sufletului. Și nicăiri nu ești mai capabil de un fior religios prin faptul simplu de a privi. O viață plină, cu un nimb de absolut, ar fi aceea în care orice percepție ar fi o revelație. Ești pe cale a o realiza în sugestia amurgurilor marine ... Uita-voi vreodată însurarea unică

de la Mont Saint Michel, între un soare în agonie și o cetate mai singură ca soarele, toate apusurile lumii mă chemau spre o măreție tristă întrezărită-n presimțiri? Și apoi să te prinbli cu acest crepuscul în suflet prin parcul din Combourg, încercînd a fi demn de plictiseala marelui René! Trebuie într-adevăr să cunoști dezolarea magnifică a anumitor zile la Saint-Malo și la Combourg pentru ca să-l poți scuza pe Chateaubriand. E drept că, în afară de cîteva pagini din *Memoriile* lui, cu greu mai poate fi recitat, căci retorica lui; avînd amploare, este lipsită totuși de substanță. Lamentațiile lui nu sînt destul de *gîndite* și plictiseala lui nu e totdeauna *esențială*. Dacă l-am iubit totuși — și l-am iubit totdeauna — a fost pentru desfășurarea somptuoasă a vieții lui, pentru o singurătate împodobită și plină de stil, pentru ornamentarea vidului său de ficcare zi. Adesea mă gîndesc ce departe am fi unii din noi dacă nu ne-ar fi rușine să ne plictisim, dacă am avea curajul ultim al golurilor noastre! Chateaubriand a ridicat vidul lăuntric la rangul de artă.

Așa și-a știut gospodări nimicnicia, că nu mai putem fi decît epigoni în meșteșugul deznădejdiilor. Trebuie să fi văzut măcar camera în care el și-a petrecut copilăria și să fi întrevăzut ceea ce au putut fi discuțiile cu Lucile, pentru care orice amator de melancolie trebuie să aibă mai mult decît o pietate, spre a-ți da seama că o dezolare pornită dintr-un sat valah nu poate atinge prestigiul funebru al uneia răsărită într-un castel solitar. Noi suntem mai mult *amăriți* decît trîști, căci nu cunoaștem mîndria soartei triste, ci umbrele destinului amarnic.

„O inimă plină într-o lume vidă.” Chateaubriand s-a înșelat definindu-și astfel plictiseala; s-a înșelat din orgoliu. Căci în plictiseală noi nu suntem mai mult decît lumea, ci suntem tot atît de puțin ca ea. Este o corespondență de vid. Căci de am fi mai mult, ne-am rezema destul în noi înșine, am fi destul *existență*, ca să nu putem atinge rarefierea conștiinței, din care izvorăște vidul interior. Stările de mare plinătate, fie ele de extaz, fie de chin, ne fac impermeabili plictiselii, deși din partea lumii înconjurătoare ar putea pleca o sugestie irezistibilă de zădărnicie.

Din ce vezi lucrurile mai de-aproape, din aceea nu le poți iubi decît pe măsura irealității lor. Existența nu-i suportabilă decît prin coeficientul de neexistență. Virtualitățile de neființă ne apropie ființa. Nimicul e un balsam de existențialitate. În felul acesta înțeleg mai bine înclinarea noastră bolnăvicioasă, plină de o suferință pasionată, pentru femeie și pentru „dependințele” ei. Deși mai ancorată în viață decît noi, nu-i putem totuși răpi un caracter de ireal, alcătuită atît din poezia vaporosă în care ne complacem a o învălui, cît și din echivocul sexualității. Femeia este orice afară de o *evidență*. Și suferința în dragoste, în orice dragoste, împlinită sau neîmplinită, cîștigă în adîncime și ciudățenie, cu cît prezența femeii se subtilizează într-o perfecțiune pe cît de carnală pe atît de nedefinibilă. Nefericirea-n dragoste este demnitătea cea mai stranie și mai singulară la care poate ajunge un muritor. Evident că aici nu este vorba de părăsire sau de întîmplările comune, ci de nevoia nefericirii ce o resimți în fiorurile erotice pentru a le împrumuta acestora o expresie supremă. Dragostea nu e infinită decît *negativ*, convertind plenitudinea în sufriință. Sexualitatea fără ideea morții e ceva înfiorător și degradant. În brațele femeii, descind sicrie din azur. Echivocul eroticei este chiar această sugestie mortală de plinătate, de exces dezastruos, de înflorire crepusculară.

Cine, abandonîndu-se mării sau chiar amintirii ei, nu i-a fost rușine de a fi petrecut clipe de dragoste mulțumit sau indiferent? Nu este marea o jenă în fața oricărei împliniri? N-o obligăm la reflux cînd o zărim fără ochi îndurerăți? Melancolia este un omagiu de fiecare clipă întinderilor marine. Și-n privirile visătoare și pierdute, marea se prelungeste peste malurile ei și oceanele își continuă un flux ideal spre întristare. De aceea, ochii nu mai au *fund* . . .

Iulie 1938

Vremea, anul XI, nr. 548, 31 iul. 1938, p. 3.

PARISUL PROVINCIAL...

De câțiva ani, știam că mă primblu prin Niive. Pe malurile Senei, mă gîndeam la asfințitul lumii greco-romane și anticipam cu o dezabuzare plăcută umbrele inevitabile ale Cetății. Orașele își dau duhul ca și oamenii.

Parisul era locul predestinat al oboselilor spiritului. După ce-ai colindat fără înnebunite de zori, poposeai în el căutînd pe străzi bătrîne și pe fețe plictisite merinde pentru vacanța sufletului.

Merinde fatală. De câțiva ani, orașul era vacant, de câțiva ani era la nivelul sufletului tău...

Îl pricepeam prin ceea ce-i bătrîn în mine. Și-așa cu fiecare. Toți îl iubeam prin *inaderențele* noastre.

Atracția dulce a lipsei de speranțe în nici un alt colț de lume n-o simțeam. Și nici noblețea ratării. Parisul ne încununa cu un nimb de nefolosință, cu un prestigiu de inutilitate și-și oferea îndoielilor noastre substanța pieirii lui lente. *Mergeam la fund cu el*. Și cînd rîmîneam, ceasuri, în zi sau în noapte, pe podurile lui visătoare, mă consolam de-a nu fi trăit în destrămarea Romei antice. Casele te osîndeau la poezie și ceața subtilă, ca un paradox delicat al naturii, îți rănea identitatea și-ți întorcea rădăcinile din fire spre o esență de vag nerost.

Nemții n-au făcut decît să-i grăbească soarta. Ar fi o cumplită greșală să se creadă că ei **sunt** cauza unui atît de important eșec. Parisul *a căzut* fiindcă era **menit** căderii. El *s-a oferit* ocupării. Fără nemți, cădea *de la sine*. Căci el *a existat* prea mult, el a *prea* fost. Nici o altă alcă-

tuire umană n-a emanat atîta substanță. Un oraș ce și-a meritat apusul, ca o pedeapsă a excesului, ca o ispășire a rodniceii. Pînă și zidurile lui afumate s-au săturat de chinul prospețimii și atîtea case vor parcă să îngenuncheze, roase de sațietate, de timp, de năpasta creației.

Francezii au fost în centrul devenirii. Prin ei a trecut totul cîteva veacuri. Spațiul însuși părea a fi francez. Dar lor li s-a făcut urît. Și urîtul a răzbit în inima lor — Parisul le refuză bătăile.

Nemții l-au ocupat ca să consacre o stare de fapt. El începuse cu ani în urmă să-și piardă respirația. Ce înseamnă un moment de istorie universală n-am simțit decît în ajunul intrării lor.

În plină zi, de la Arcul de triumf și pînă la Operă, n-am întîlnit țipenie de om. Eram singur cu Parisul. Aproape toată lumea plecase iar cei care au rămas așteptau undeva la ei acasă, tăcuți. Pe bulevarde, nimeni. A doua zi, ei trebuiau să intre. Niciodată nu voi uita acel fior: *vedeam* istoria, orașul gol făcea *vizibil* minții un moment universal. Cu o melancolică obiectivitate împărtășeam deșertul Franței și zvîcnirea teutonică.

Francezii s-au plictisit de faimă, s-au scîrbit de fală. Din clipa în care au renunțat să apere Parisul, ei s-au retras din istorie. I-au justificat pe ceilalți și s-au îndestulat cu ei înșiși. *Alții la rînd*, era șoaptă ironică a devenirii, pe care o descifram în tăcerea orașului singur și a *singurului* oraș.

Marile civilizații, după ce și-au istovit posibilitățile de creație, după ce-au scos în vileag suma de valori pe care erau chemate să le traducă în expresie și, deci, să le înstrăineze, făcîndu-le valabile restului steril al umanității, devin *provincii*. Ele nu mai constituiesc *legea* pentru alții. Destinul lor încetează de a fi fatalitate în afară. Recad în limitele lor. Și, din sîmbure al universului spiritual, ajung periferie. Valorile se mărginesc la circulație internă. Ele nu mai au necesitate. Lumea poate respira fără ele.

Secole întregi, lumea n-a putut respira fără Franța, Țările s-au definit în acord sau în opoziție cu ea.

Ea dădea contur ființelor plasmaticice ce erau națiunile în căutare de sine.

De aceea, Parisul era focar. Nu puteai să nu fii el. Și chiar acum în decadență el era util. Cu o infinită primejdie în plus; că ți-ar putea impune soarta, că și-ar descărca oboselile pe umerii tăi.

Pe străzile lui goale, în acel ajun, mi-am formulat vechea presimțire: soarta de provincie îl așteaptă. Ce zic? L-am simțit provincie. Aici spiritul s-a redus la inteligență. Atît le-a rămas francezilor, atît i-a rămas Parisului.

Fenomenul decadenței se identifică excesului de luciditate. Franța, de-o vreme încoace, era o *ruină de reflexe*. Instinctul devenise nesigur, viața era iubită *ca atare*, fiindcă nu mai *promitea*.

Creația, atît în zorile unei culturi, cît și în plătudinea ei de creștere, presupune aderența naivă la valori, acoperirea vieții prin conținuturi *în afară* de ea. Gloria, libertatea, umanitatea etc. sunt ficțiuni care dau sens pulsației vitale. Cînd le *vezi* așa cum sunt, nu mai poți decît să te resfeți în vidul voluptății și al inteligenței.

Francezului — ca oricărui om ce nu mai e victimă a vreunei înșelăciuni — îi e rușine să creadă în ceva. El a crezut prea mult.

Atmosfera Parisului era aceea a unui nihilism parfumat. Un lucru bine spus făcea acolo mai mult decît lucrul însuși. Inteligența n-are decît o divinitate: Expresia. Cultul ei înlocuiește universul prin stil.

Nici un suflet naiv, blînd și cumsecade n-a prins farmecul Parisului. Acesta-i o boală înaltă, la care nu te poți ridica decît prin osteneți vaste ale duhului. Ce e țăran, natură, speranță și eternă omenie nu-i pot tâlcui mireasma de neant ce ametește jocul inteligenței. Cînd ai pus idealurile la o parte, atunci îl înțelegi. Cînd le iei din nou în spate, te-mbarci spre Balcani.

Năvala duhului n-a atins numai o pătură de intelectuali, ci un neam. Luciditatea — din valoare de salon — a ajuns bun curent. Poporul a început să știe: ispravă cu el nu se mai putea face. Francezii s-au trezit, aici e primejdia. Insul a priceput că e ins. Statul s-a degradat automat; neamul și-a volatilizat esența imponderabilă a comunității. Un popor e puternic cînd nu-i e rușine de sentimente; el slăbește cînd cultivă numai senzații și idei. Prin aceasta,

golește orice acțiune și orice gând de suflu și de miez. Entuziasmul devine semn de prostie. Mai mult. Banalitatea are aspect de păcat. De aici, exasperarea trancczului în fața la orice și căutarea noutății în Paris. Nici un conținut nu dovedește nimic. Atunci cît mai multe și nici unul.

Dar cînd și noutatea exasperează, sufletul vast al unei țări se închide într-un mare refuz. Se închircește în provincialism, care nu e decît aspectul negativ al alexandrismului. Ai cuprins totul, ca nimic să nu mai merite a fi cuprins.

Vremea, anul XII, nr. 581, 8 dec. 1940, p. 3.

INȘELAREA PRIN ACȚIUNE

Diversitatea de conținuturi a Europei de azi reduce pentru un ochi neînduplecat, multiplul la echivalență. Totul, în egală măsură, poate fi primit sau refuzat. Europa nu mai interesează prin *ce* face, ci doar prin *ritm*. Și ritmul ei angajează ultimele rezerve ale cumișteniei noastre, pătrunde în centrul lepădărilor de lume, răzbește iluzia filosofică și baza orgoliului. Unde să fugi? Spațiu pentru dezertări nu mai există.

... Așa am început cu toții să ridicăm prestigiul devenirii. În filosofie, vitalism; în politică, lupta ca atare. Adică fuga de sine.

O mișcare revoluționară născocoște un **sens** vieții. Aceasta, de la sine, n-are unul și nici nu poate avea. Nimic n-ar turbura identitatea, dacă viața ar fi mai mult decât o aparență de substanță. Dar ea nu rezistă nici calculului, nici intuiției și nici chiar îndoielilor. O închipuire **ce-și** asumă prerogative de realitate. Dacă ar **fi**, omul s-ar odihni într-un fermecător „De-a pururi” și n-ar fi inventat **farsa** indispensabilă a idealului și nici **Revoluția**.

Se crede îndeobște că oamenii fac o revoluție **ca să** schimbe structura socială sau direcția istorică a unei țări. Acesta-i un adevăr valabil pentru toți; fals pentru fiecare. Spre a îndrepta condiția unei națiuni sau a unei clase, unii acceptă sacrificiul suprem. În fond, ei nu-l **acceptă** nici pentru acea națiune și nici pentru acea clasă, ci pentru că viața nu le-ar părea suportabilă fără vibrația **dezlănțuită** de acele pretexte. Ei mor, pentru că nu se pot re-

semna la degradarea de elan, pentru că nici o cuminenie nu le-ar părea posibilă după nivelul freneziei lor. A fi revoluționar e o chestiune de *intensitate*. Acest *numai atât* e totuși enorm. El e pulsul substanțial ce dă configurație evidentei de neant a viețuirii.

Cînd un neam, o generație sau o clasă purced la revoluție, înseamnă că nici un ins nu mai găsea în sine elemente de a se înșela, rațiuni de a trăi. Nevoia de dărîmare și de construcție răsare dintr-un vid insuficient sieși. Altceva trebuie să umple sterilitatea clipei și eleatismul conștiinței. Prăbușirea însăși este mai fecundă decît așezarea. Sîngele-i un semn de viață, nu de moarte, în sînge se actualizează vizibil devenirea.

O revoluție nu trebuie să aibă idei general valabile, fiindcă orice revoluție operează cu adevăruri de ocazie, cu necesități istorice. Greșelile rodnice dinamizează o epocă și diferențiază un moment. Un adevăr etern — cine moare pentru el? Desigur, nimeni. El, e climatul celor cuminți și călduți, a [1] acelor ce sufăr de complexul de a avea dreptate, de blestemul searbăd al prudenței și care nu trăiesc din frică de a greși.

Dar eroarea-i esența respirației. Deci, a posibilului, a viitorului. Tot ce-i *orizont* decurge din refuzul „adevărurilor eterne”. Din cultul dialecticei, din rușinea de identitate.

Existența sa reduce la alternanța dintre plictiseală și revoluție.

Cînd aud atîția explicînd pasivitatea lor față de cutare mișcare, fiindcă nu-s de acord în anumite puncte, dar că aderă la ritmul ei, fără să participe efectiv din cauza îndoielilor teoretice, înțeleg pe loc că le lipsește suflul revoluționar. De l-ar avea, ar pricepe că numai acel ritm importă și s-ar abandona lui. Ideile sunt un decor variabil, ele n-au în istorie decît o funcție ornamentală. Naivii le iau în scris, se definesc față de ele și rămîn cu ele-n urmă. Pasionații — acei ce sufăr de obsesia tragică a noutății, adevărații snobi ai actului — nu cunosc decît legea freneziei lor. *Ceilalți* le-o interpretează, le traduc în sistem sufletul. Astfel se naște ideologia.

Revoluționarul este un om speriat de nonsensul vieții. Prin acțiune umple vidul. El nu poate da îndărăt, nu se

poate întoarce la existența civilă de dinainte. Moartea aceasta ar fi mai groaznică decît orice ștreang. Absența de ritm a vieții normale e adevăratul neant. Revoluționarul devine erou din clipa-n care preferă moartea revenirii la umanitate.

Omul acceptă categoriile lumii. Eroul, nu. De aceea, eroismul introduce dimensiunea absolutului în revoluție și-o salvează din fatalitatea temporalului. Un singur act în care-ți angajezi viața e mai greu decît toate ideile. Luptătorul poartă veșnicia fiziologic. De aceea disprețuiește el adevărurile.

Prin gîndire, nu te poți înșela, nu poți să fii. Omul gîndește ca să *nu* fie. Filosofia n-a fost niciodată o soluție. Ea-i un sistem de întrebări, de înfundături. Cea mai înaltă formă a neputinței . . . Nimic n-o umilește mai mult decît existența eroului, decît voluptatea lui de non-existență . . . O dezarmează pînă la ridicul.

Cumințenia, dilatată de un vag patetic, atîta-i ea. Filosofia e reacționară; instinctul filosofic e o expresie a pauzelor timpului.

Gînditorii de-abia au cutezat să comenteze singele altora. În toată istoria filosofiei n-am întîlnit nici triumf, nici chin. O speță de oameni care nu s-au înșelat efectiv în nici un chip.

Dar acțiunea, raportată la timp, la inevitabil, e o soluție. E chiar singura, pentru cine este și vrea să fie. Prin gest, uiți nimicul nemijlocit al firii, nimicul ce-l dezvăluie orice cuget întrucît e cuget. Oamenii nu se dăruiesc luptei din ambiții și din mîndrii, ci din imposibilitatea de a privi realitatea în față fără s-o descopere irealitate.

Spaima de ireal e motivul ultim al actului. Căci orice actualizare ne umple de iluzia existării. Cînd actul e reversibil, frecvența lui ne seduce, ne orbește și ne împiedică astfel să știm că e înșelăciune. Nimic nu e mai întăritor decît să aderi la o ficțiune, nimic nu e mai plăcut decît să

zulenesti ca înfrînt teoretic. Să te prindă, adică, ritmul pur, indiferent multiplicității conținuturilor, să refuzi *ce știi*.

Epocile mari nu se măsoară după idei, ci după puls. În ele nu triumfă cumpătul și zîmbetul neutru al rațiunii, ci un echivoc dramatic, o sete de dezastru și *[lipsă text]*

Vremea, anul XII, nr. 582, 15 dec. 1940, p. 3.

SUMAR

Prefață (Dan C. Mihăilescu) / 5
Notă asupra ediției (Mariana Vartio și Aurel Sasu) / 3

*

Auguste Rodin / 33
Reflexiuni asupra mizeriei / 39
Sistem și viață / 43
Formele perimate / 47
Cele două morale / 50
Iraționalul în viață / 53
Sensul culturii contemporane / 62
Oskar Kokoschka / 77
Timp și relativism / 80
Ferdinand Bruckner / 83
Petru Comarnescu: Homo americanus / 85
Revelațiile durerii / 88
Despre vidul interior / 101
Despre adevărata agonie / 103
Impotriva oamenilor inteligenți / 106
Sensibilitatea tragică în România / 110
Cultură și viață / 113
I. Brucăr: Filosofi și sisteme / 116
Al. Dima: Aspecte și atitudini ideologice / 118
Tentația politicianului și a jertfii / 120
Melancolii bavareze / 123
Spre o altă morală sexuală / 128
Stilul interior al lui Lucian Blaga / 132
Necesitatea radicalismului / 137

<i>Creștinismul și scandalul care l-a adus în lume</i>	/ 141
<i>Mircea Eliade și dezamăgirile sale</i>	/ 147
<i>Între occidentalism și autohtonism</i>	/ 152
<i>Naționalismul, internaționalismul, universalismul</i>	/ 155
<i>Nihilism și natură</i>	/ 160
<i>Nae Ionescu și drama lucidității</i>	/ 164
<i>Crima bătrînilor</i>	/ 169
<i>Imperativul discontinuității</i>	/ 172
<i>Între conștiința europeană și cea națională</i>	/ 176
<i>Fragmente de Cartier Latin</i>	/ 181
<i>Păcatul vieții omenești</i>	/ 185
<i>Frînturi de vacanță eternă</i>	/ 189
<i>Parisul provincial...</i>	/ 193
<i>Înșelarea prin acțiune</i>	/ 197

LECTOR: MARIAN PAPAHAĞI

**Apărut: 1991. Bun de tipar: 14 01 1991
Comanda nr. 5/1990. Coli de tipar: 12,75
Hirtie: ambalaj Format: 54 X 84/16**

**Tiparul executat sub comanda nr. 473/1990
la INTREPRINDEREA POLIGRAFICA CLUJ
Bd. 22 Decembrie nr. 146.
Municipiul Cluj-Napoca.
ROMANIA**



Am auzit de cîteva ori pomenindu-se de farsă, cu privire la atitudinea din *Pe culmile disperării*, și am rămas uluit. Cum poate fi vorba de farsă în cazul unui om care se leapădă de ce are mai bun, pentru a se avînta într-o atitudine plină de riscuri?... Ceea ce i se poate reproșa e tocmai prea marea sa sinceritate. Ce simplu, ce comod pentru el ar fi fost să trăiască din probleme de împrumut! Și pentru că n-o face, pentru că nu vrea să simuleze, ca ațiția alții, minte... Mă gîndesc cu un simțămînt de înîiorare: ce fel de oameni suntem! Cînd un dobitoc de licean rămas repetent se sinucide, inimile noastre se-ntristează. Iar cînd un om se așează gol în fața vieții și morții, chinuindu-și sufletul cît pentru zece sinucideri, noi spunem că minte.

Nu e nimic, Emil Cioran, tu minți. Dar poți să minți înainte. Eu te cred.

C. NOICA

Emil CIORAN (n.8 aprilie 1911, Rășinari, Sibiu) a studiat filosofia la București (licențiat în 1931), colaborînd totodată la revistele vremii (*Gîndirea*, *Cuvîntul*, *Calendarul*, *Pagini literare*, *Discobolul*, *Azi* etc.). În anii '30 publica mai multe volume (*Pe culmile disperării*, 1934-Premiul Scriitorilor Tineri Români; *Cartea amăgîrilor*, 1936; *Schimbarea la față a României*, 1936; *Lacrimi și sîniți*, 1937) care îi aduc notorietatea. Reprezentant de frunte al „Generației '27”, el promite să fie unul din marile nume ale culturii române. Plecat în Franța, cu o bursă, în 1938, ulterior stabilit în această țară, el devine, sub semnatura E.M. Cioran, scriitorul, filosoful și moralistul francez cunoscut în întreaga lume.

Revelațiile durerii adună pentru prima dată în volum eseurile și articolele autorului, rămase în revistele românești interbelice.

ECHINOX